



دَارِ اِسْتَا عَرَبِيَّةٍ وَاِسْتَا اِمِّيَّةٍ

١ - مفهوم التطور في الفكر العربي	د . محفوظ عزام
٢ - تحليل ظاهرة الحسد عند المحاسبي	د . حامد طاهر
٣ - التأمين في الفكر الفقهي المعاصر	أ . د . محمد بلتاجي
٤ - تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها : بانوراما تاريخية	د . أحمد طاهر حسنين
٥ - تعدد أوجه الاعراب في الجملة القرآنية	د . محمد حماسة عبداللطيف
٦ - تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربي	ر . بلاشـــــــــــــــــــــــي ترجمة : د . أحمد درويش
٧ - المايا الشعرية لدى نازك الملائكة	أ . د . محمد فتوح أحمد
٨ - موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقي	أ . د . طه وادي
٩ - قضية ترجمة الشعر	أ . د . رجاء عبد المنعم جبر

المراسلات  
د. حامد طاهر  
كلية دار العلوم — جامعة القاهرة  
ج ٢٠٠٤ ع

---

الناشر : مكتبة الزهراء — ٨ ش عبد العزيز — عابدين — القاهرة ت ٩٢١٣٦٨

## تقديم الجزء الثاني

فائق استقبال القراء للجزء الأول من سلسلة «دراسات عربية وإسلامية» كل توقع • وهذا ما أكد لدينا العزم على مواصلة الجهد بنفس الحماسة والاخلاص مع الصبر على تحمل الصعاب التي تعترضنا •

فنحن حريصون على أن نقدم ، في كل مرة ، نخبة مختارة بعناية من أهم البحوث الجامعية ، على أن تصدر في إطار جيد ، وبأقل سعر ممكن • ومن المعروف جيدا أن الجمع بين هذه المتطلبات كلها — في الوقت الحاضر — أمر بالغ الصعوبة •

لكن مكتبة الزهراء ، التي تحمست معنا لهذا العمل الثقافي منذ البداية — قبلت مرة أخرى أن تصحبنا في تلك الرحلة الشاقة بكرم وكفاءة • فلها منا أصدق الشكر •

كذلك فأننا نتوجه بالشكر العميق الى أساتذة الجامعات المصرية والعربية الذين سارعوا بإرسال بحوثهم للمشاركة في السلسلة ، ونعدهم أننا سوف نوالى نشرها تبعا لتصنيفها المناسب في الأجزاء القادمة •

لقد ثبت لدينا الآن أن الباحثين في العالم العربي قادرين على أن يتعاونوا لإخراج عمل جماعي مشرف في مجال الثقافة والبحث العلمي ، وهم بذلك لا يقلون في شيء عن زملائهم في العالم الغربي •

بقى أن نؤكد من جديد أن هذا العمل انما يتوجه أساسا الى خدمة اللغة العربية والثقافة الإسلامية • ونحن نصدر في ذلك عن أكبر قدر ممكن من الجدية ، والموضوعية ، والايمان بمستقبل الفكر العربي والإسلامي •

ندعو الله أن يوفقنا لأداء هذه المهمة •

جمادى الأولى ١٤٠٤ هـ

فبراير ١٩٨٤ م

حامد طاهر

### خطة السلسلة

تهدف الخطة الموضوعية لسلسلة « دراسات عربية وإسلامية » إلى نشر مائة بحث جامعي ، تتناول اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الإسلامية وفروعها . وسوف تصدر ، بإذن الله ، في أجزاء متتابعة ، يشتمل كل جزء منها على مجموعة أبحاث متنوعة ، يعتبر كل بحث فيها قائما بذاته ، ولكنه يضيف إلى المجموعة في إطار النظرة المتكاملة عنصرا ضروريا .

أما دواعي إصدار السلسلة ، فيمكن تحديدها فيما يلي :

**أولا :** توسيع دائرة البحث العلمي في اللغة العربية والثقافة الإسلامية بحيث تتجاوز حدود الجامعة ، وذلك للمشاركة في إثراء الحياة الثقافية المعاصرة ، بإرساء قواعد المنهج الحديث ، والالتزام بالروح العلمية .

**ثانيا :** كسر الحواجز المصطنعة بين دراسات اللغة العربية والدراسات الإسلامية ، بقصد تجاوز النظرة الضيقة التي فتت عناصر هذه الدراسات ، في سبيل الوصول إلى النظرة التركيبية الشاملة ، التي كانت سمة الثقافة الإسلامية منذ نشأتها ، وطوال فترات ازدهارها .

**ثالثا :** سد الفراغ المتمثل في عدم وجود « الكتاب الجماعي » الذي تسهم فيه مجموعة من الدارسين ، يعملون في مجال واحد ، وتشغلهم هموم ثقافية وعلمية واحدة ، والعمل من وراء ذلك على إتاحة الفرصة أمام الباحثين في الجامعات المصرية ، والعربية ، والأجنبية للالتقاء في مكان واحد ، يعرضون فيه خلاصة جهودهم العلمية ، وآرائهم التي يتحملون وحدهم مسئولية الدفاع عنها .

**رابعا :** الإسهام الحقيقي في حركة إحياء التراث العربي الإسلامي ، بالقاء مزيد من الضوء على كتوزه المخطوطة والمطبوعة على السواء ، وتقديم نماذجها الجيدة ، وتحليل عناصر القوة فيه .

— • —

**خامسا :** اثناء حركة الترجمة ، التي تعثرت في الآونة الأخيرة ، عن طريق نشر الدراسات الأجنبية المترجمة ، التي تتناول جوانب مهمة من ثقافتنا العربية والاسلامية ، مع تقديمها للقارىء بتعريف كاف ، والتعليق عليها اذا لزم الامر .

وأما المجالات العلمية التي تتناولها السلسلة فهي :

#### **اللغة العربية وآدابها ١ :**

- \* النحو العربى القديم ومشكلاته .
- \* علم اللغة الحديث وتطبيقاته .
- \* تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها .
- \* علوم البلاغة العربية .
- \* النقد الأدبى فى القديم والحديث \*
- \* تاريخ الأدب .
- \* الأدب المقارن .

#### **الثقافة الاسلاميه وفروعها \***

- \* علوم القرآن الكريم .
- \* العقيدة وعلم الكلام .
- \* الفقه الاسلامى ، وأصوله .
- \* الفكر الأخلاقى ونماذجه .
- \* التاريخ الاسلامى والحضارة .
- \* الفن الاسلامى .

وسوف تخضع الأبحاث المنشورة بالسلسلة الى عملية تحكيم علمى يقوم بها نخبة من كبار أساتذة الجامعات المصرية والعربية في المجالات المذكورة .

وبهذه الصورة ، تطمح السلسلة الى أن تكون دائرة معارف انتقائية ، تدرس مسائل مختارة من الثقافة العربية الاسلامية ، وتقدم للقارئ — في كل جزء منها — مجموعة منتقاه بعناية من أهم الدراسات الجامعة . كما أننا نأمل في أن ينتظم موعد صدورها في أقرب وقت ممكن . ولكن الأهم هو ، أن السلسلة ترحب بكل الأبحاث الجادة في المجالات السابقة ، وترجو من جميع الدارسين في الجامعات المصرية والعربية أن يزودوها بعطائهم . . فسوف تكون ، في النهاية ، مرآة لهم .

المشرف على السلسلة

## مفهوم التطور في الفكر العربي

د. محفوظ عزّام

نستطيع القول بأن « التطور » كمصطلح يعتبر من مواليد القرن التاسع عشر ، حيث شاع استعمال هذا المصطلح في ساحة العلم والفكر ، وذلك بظهور نظرية « لامارك » في توارث الصفات المكتسبة ، ونظرية « تشارلز دارون » في الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح ، والنسخة المصححة لها والمعروفة بالداروينية الجديدة أو النظرية التركيبية الحديثة .

ويمكن القول ، من جهة أخرى ، بأن القرآن الكريم قد سبق هؤلاء جميعا بإيراد ما يدل على مفهوم التطور ، حيث وردت فيه صيغة الجمع « أطوار » لتدل على عملية الخلق المتدرج ، وذلك في قوله تعالى : « وقد خلقكم أطوارا (١) » ، فهذه الآية نص في الدلالة على التدرج في الخلق .

كما أن مصطلح « التطور » قد ورد عند « البيروني » ، العالم الجيولوجي العربي المسلم بصيغة الجمع « التطورات » بالمعنى الحديث لهذا المصطلح .

والواقع أن مصطلح التطور من حيث معناه اللغوي يعد مصطلحا جديدا على المعاجم والقواميس العربية ، حيث لم يرد في المعاجم القديمة إلا لفظ « طور » وورد في القرآن الكريم في صيغة الجمع « أطوار » .

(١) سورة نوح ١٤ .



فقد جاء لفظ « طور » يدل على معنى « التارة » فتقول : طورا بعد طور ، أى تارة بعد تارة : والناس أطوار ، أى أخياف على حالات شتى ، كما جاء لفظ طور ليدل — أيضا — على معنى « الحال والضرب » قال تعالى : « وقد خلقكم أطوارا (١) » أى ضروبا وأحوالا مختلفة ، وقال ثعلب : أطوارا ، أى خلقا مختلفة ، كل واحد على حدة : وقال الفراء : أى نطفة ، ثم علقه ، ثم مضغة ثم عظام . « والطور » و « الأطوار » ما كان على حذو الشيء ، أو بصدائه ، ويقال : هذه الدار على طوار هذه ، أى حائطها متصل بحائطها على نسق واحد ، و « الطور » — أيضا — الحد بين الشيئين ، وعدا طوره ، أى جاوز حده وقدره ، وبلغ أطوريه ، أى غاية ما يحاوله ، ويقال : ركب فلان الدهر وأطوريه أى طرفيه (٢) .

أما فى المعاجم الحديثة (٣) ، فقد اشتق المحدثون من كلمة « طور » فعلين هما : « طور » ، « تطور » ، بمعنى حول من طور الى طور آخر ، وتحول من طور الى آخر ، ثم اشتقوا منهما مصدرين هما : « التطوير » و « التطور » .

وفى اللغة الانجليزية ترجع كلمة « التطور » Evolution الى مصدر لاتينى يعنى « نشر الشيء المطوى » وبهذا يعنى المدلول الحرفى للكلمة الظهور التدريجى لشيء من شيء آخر (٤) .

من كل ما سبق يتبين لنا أن مصطلح التطور يعنى — لغة — الضروب والأحوال و « الخلق المختلفة » ، كما يعنى — أيضا — « التدرج » و « التنوع » و « التناسق » و « الحد » و « الغاية » ، كما يفيد —

(١) سورة نوح ١٤ .

(٢) ابن منظور : لسان العرب ، مادة « طور » .

(٣) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، مادة « طور » .

(٤) كاتون ( جراهام ) : نظرات فى تطور الكائنات الحية — ص ١٣ من الترجمة العربية القاهرة سنة ١٩٦٩ .

أيضا — التحول أو الانتقال من شيء الى شيء آخر ، والظهور التدريجي  
لشيء من شيء آخر .

فإذا انتقلنا من المعنى اللغوي الى المعنى الاصطلاحي للتطور فأننا  
نستطيع القول بأن مصطلح التطور لم يرد صريحا في معظم كتابات المفكرين  
المعرب وعلمائه ، وإنما الذي ورد هو عبارة عن ألفاظ تدل — من بعض  
الوجوه — على معنى التطور .

ولعلنا لا نجد تصريحاً بمصطلح « التطور » الا عند « أبى الريحان  
البيروني » (١) وهو عالم كبير من علماء « طبقات الأرض » يشهد له بذلك  
ما تركه من نظريات وآراء قيمة حول موضوع القشرة الأرضية ، وما طرأ  
على اليابسة والماء من تطورات خلال الأزمنة والأحقاب الجيولوجية  
المختلفة .

يقول البيروني في وصف العصور الجيولوجية : « وعندما  
تدرس السجلات الصخرية والآثار العتيقة نعلم أن هذه التطورات  
والتحولات لا بد أن استغرقت دهوراً طويلة ، تحت ضغط البرد أو الحر ،  
الأمر الذي لا نعرف وصفه أو قدره ... فأننا نشاهد الماء والهواء ،  
حتى في أيامنا هذه يشغلان وقتاً طويلاً في اتمام عملهما . أما التطورات  
التي طرأت في العصور التاريخية فقد درست وسجلت في الصحائف » (٢) .

فهنا نجد كلمة « التطور » صريحة ، وقد جاءت بصيغة الجمع ،  
كما أنها قد جاءت في المعنى المراد من التطور في أبحاث العلماء المحدثين .

وإذا تركنا « البيروني » وذهبنا الى ما كتبه مفكرون آخرون وجدنا  
عبارات كثيرة تدل على معنى التطور . فالفارابي — مثلاً — يتحدث عن

(١) الشجاعت ( على أحمد ) : أبو الريحان البيروني : حياته ، مؤلفاته ،  
أبحاثه العلمية . القاهرة سنة ١٩٦٨ ص ١٣٨ — ١٣٩ .  
(٢) المرجع السابق . ص ٤٠ .

تدرج الأجسام في الحدوث فيقول : « إنما شأنها ( أى الأجسام ) أن يكون لها أولا أنقص موجوداتها ، فيبتدىء منه ، فيترقى شيئاً فشيئاً ، إلى أن يبلغ كل منها أقصى كماله » (١) ويقول « ابن مسكويه » في معرض حديثه عن مراتب الموجودات واتصال بعضها ببعض انه قد « اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر ، فصار كالمسلك الواحد الذى ينظم خرزاً كثيراً ، على تأليف صحيح ، وحتى جاء من الجميع عقد واحد » (٢) . ويفصل « ابن خلدون » في مقدمته هذا التدرج والترتيب في الخلق تفصيلاً بديعاً ، حيث أننا « نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها ، على هيئة من الترتيب والاحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجبات الى بعض لا تتقضى عجائبه ، ولا تنتهى غاياته ... ثم انظر الى عالم التكوين كيف ابتداء من المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بديعة من التدرج ... ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول الأفق الذى بعده ، واتسع عالم الحيوان ، وتعددت أنواعه ، وانتهى في تدرج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والروية ، ترتفع اليه من عالم القردة الذى اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته الى الروية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق الانسان بعده . وهذا غاية شهودنا » (٣) ويتحدث « ابن مسكويه » عن المنزلة قبل الأخيرة لتطور النبات فيقول : « ان أول هذه المرتبة متصل بما قبله ، وهو في أفقه ، وهو ما كان من الشجر على الجبال وفي البرارى المنقطعة ، وفي الغياض وجزائر البحار ، لا تحتاج الى غرس ، بل ينبت لذاته ، وان كان يحفظ نوعه بالبذر ، وهو ثقيل الحركة بطيء النشوء ، ثم يتدرج من هذه المرتبة .. ويظهر شرفه على ما دونه حتى ينتهى الى الأشجار الكريمة » (٤) .

(١) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة — الطبعة الثانية سنة ١٩٤٠

ص ٢٦ .

(٢) ابن مسكويه : الفوز الأصغر — طبعة بيروت سنة ١٣١٩ هـ ص ٨٦ .

(٣) ابن خلدون : مقدمة — القاهرة دار الشعب ص ٨٨ — ٨٩ .

(٤) ابن مسكويه : الفوز الأصغر — ص ٨٧ .

فالقول بأن الأجسام تترقى شيئاً فشيئاً الى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله وأنها بطيئة النشوء ، وأن بعض الموجودات يستحيل بعضها الى بعض وأنها متصلة بحيث تشكل سلسلة مترابطة الحلقات ، كل هذا يفهم منه أن هؤلاء المفكرين يتحدثون عن تطور الكائنات وترقيتها في سلم متدرج وترتيب محكم .

وفي عصرنا هذا بذلت محاولات كثيرة لتعريف التطور علمياً ، فمن هذ التعريفات القول بأن التطور هو « الاستمرار أو الاتصال المنشئ Genetic Continuity » وأنه نظام التغير الذي لا يمكن عكسه وأنه نمو متدرج يؤدي الى تحولات منظمة ومتلاحقة تمر بمراحل مختلفة يؤذن سابقها بالآتية . . . وهو في الجملة انتقال من المختلف الى المؤتلف ، ومن غير المتجانس الى المتجانس ، ومن اللامحدود الى المحدود أو بالعكس (١) . ويرى كونجر (G. P. Conger) أن التطور يستلزم ثلاث أفكار أساسية هي : التغير في الزمان ، والنظام أو الترتيب المتسلسل ، والأسباب اللازمة أو الباطنة (٢) .

على أية حال ، للتطور في الفلسفة الحديثة عدة معان : أولها : أن التطور هو النمو ، والمقصود به أن ينتقل المبدأ الداخلى من حال الكمون والبطون الى حال الظهور ، حتى يبلغ غايته ، كمبدأ الحياة الذى ينمو وينبسط ، فيخلق في العادة أطواراً وصوراً مختلفة ، كالنطفة والملقحة ، والمضغة ، والعظام ، والمضلات . . . الخ .

ويمكن القول بأن هذا المعنى يندرج تحته النظرية التى قال بها « النظام » وهى نظرية « الكمون » أو « البطون » التى أخذها من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة .

(١) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ ص ٤٧ .  
(٢) د . امام ( امام عبد الفتاح ) : مدخل الى الفلسفة - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ ص ٢٢٩ .

وثانى معانى التطور ، أنه التبدل التدريجى البطيء بتأثير الظروف الخارجية .

وثالث هذه المعانى أن التطور هو التبدل الموجه الى غاية ثابتة على مراحل متعاقبة يمكن تصديدها مسبقا \*

أما رابع هذه المعانى أن التطور هو الانتقال من البسيط الى المركب ومن المتجانس الى غير المتجانس ، أو من الأكثر تجانساً الى الأقل تجانساً (١) وهذا المعنى هو الذى ذهب اليه «هربرت سبنسر H. Spencer وذلك فى كتابه «المبادئ الأولى» الذى نشره عام ١٨٩٢ .

يرى «سبنسر» أن العالم ككل انما يعبر عن عملية تطورية هائلة ، وأدوات هذه العملية انما توجد فى «المادة» و «الحركة» و «القوة» . ولقد صاغ «سبنسر» قانونه على النحو التالى : «التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة ، وخلال هذا التكامل ، وهذا التشتت تنتقل المادة من حالة التجانس غير المتمين وغير المترابط الى تنافر أو لا تجانس متمين ومترابط ، وأثناء ذلك يطرأ على الحركة المحفوظة تحول مواز للتحول السابق «(٢) . وهذا يعنى أن جميع التغيرات تمثل — فى رأى سبنسر — عملية تكامل ، أو تكامل وتمايز .

ويسمى التطور الفردى اذا دل هذا التطور على نمو الفرد وانتقاله من نقطة الابتداء الوحيدة الخلوية الى سن الرشد الكثيرة الخلايا . بينما يسمى التطور بالتكوين النوعى اذا دل على تبدل النوع الواحد الى أنواع كثيرة مختلفة .

ويندرج تحت اسم الفيلسوف التطورى كل فيلسوف مؤمن بالتغير

(١) صليبيا ( د . جميل ) : المعجم الفلسفى ج ١ . ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .  
(٢) د . امام ( امام عبد الفتاح ) : مدخل فى الفلسفة ص ٢٣٠ — ٢٣١ .

والارتقاء ، أو بالتنوع المصحوب بالتكامل ، أو باتصال الأكوام وتبدل الموجودات ، واستحالة الأشياء بعضها الى بعض ، وبناء على هذا يندرج ما قاله المفكرون العرب الذين تناولوا قضية التطور ، عندما راعوا تدرج وترتيب الكائنات في نشأتها وتكاملها في ارتقائها .

ويقول كثير من علماء عصرنا ان معنى التطور يتضمن معنى الارتقاء ، وأن معنى الارتقاء يتضمن معنى الانتقال من الأدنى الى الأعلى ، ومن الحسن يحدث الانتقال الى الأحسن ، ومن الأقل كما لا الى الأكثر كمالات .

على أن بعض العلماء يرى أنه ليس من الضروري أن تكون التغيرات المستمرة التي تطرأ على الكائنات الحية في مسيرتها التطورية الى الأحسن ، ففي حين أن بعض الكائنات قد تحسنت عن طريق التطور ، نجد أن البعض الآخر قد انحط بالتدريج الى صورة أكثر انحطاطاً ، بل الى الفناء والذوال . وتعطينا « الديناميكيات » مثالا حيا على هذا ، حيث أنها مع ضخامة جسمها قد تغلب عليها — لعدم قدرتها على التكيف مع البيئة — حيوانات أقل أهمية منها (١) .

ان كلمة « التطور » عندما تطلق فانه يفهم منها لأول وهلة « التطور العضوي Organic Evolution » ، والحق أن التطور يشمل مجالا أرحب من مجال التطور العضوي ، يتمثل في الكون كله ، سواء كان عضويا أو غير عضوي ، فالتطور نوعان : تطور كوني عام ، وتطور عضوي ، فالتطور العضوي ليس الا أحد أشكال التطور .

ويلزم كل قائل بالتطور أن يتعرض لمسألة الخلق ، لأن التطور — مع أنه من موضوعات العلوم الطبيعية — متصل بمسألة خلق الانسان

(١) غرجارا (وليم) : كنوز العلم — أسئلة وأجوبة — الترجمة العربية القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

اتصالا وثيقا ومن هنا غله صلة جوهرية بالعقيدة الدينية ، سواء كان هذا التطور عضويا أو غير عضوى ، سواء كانت العقيدة اسلامية أو مسيحية أو يهودية •

وكان الأستاذ العقاد يرى أنه لا يلزم القائلين بالتطور العضوى التعرض لمسألة الخلق والايمان بالخالق ، بينما يلزم القائلين بالتطور الكونى العام ذلك (١) •

على أية حال يعرف التطور العضوى بأنه « مفهوم يتضمن الاعتقاد بأن الحيوانات والنباتات تكونت من أشكال سبقتها نتيجة تحول تدريجى مستمر » (٢) وأنه « ظاهرة طبيعية تعنى تغير صورة الكائنات الحية وظهور أنواع وأشكال جديدة منها » (٣) • كما يعرف أيضا — بأنه نظرية تفترض « أن جميع الكائنات الحية التى تعيش على الأرض قد نشأت من أصل واحد أو بضعة أصول ، وأن التغيرات المختلفة التى حدثت لها قد جعلتها تتحول من كائنات بسيطة التركيب الى أخرى أكثر تعقيدا (٤) وأنه « عملية النمو المستمر لنوع ما من الكائنات منذ بدء أطوار حياتها الأولى » (٥) •

ومن الجدير بالذكر القول بأن نظرية التطور عند المفكرين العرب تبعد كثيرا عن هذه المفاهيم السابقة والخاصة بالتطور العضوى بالمعنى الذى

---

(١) العقاد ( عباس محمود ) : الانسان فى القرآن — طبعة ثانية — بيروت سنة ١٩٦٩ ص ٨٠ .  
(٢) الموسوعة العربية الميسرة بإشراف محمد شفيق غريال — القاهرة ص ٥٢٩ .  
(٣) عاشور ( د . محمد عبد القادر ) ونواد ( د . محمد كمال الدين ) : محاضرات فى علم النبات — جامعة القاهرة ص ٦ .  
(٤) محجوب ( غاطية ) : دائرة معارف الشباب — الطبعة الأولى — القاهرة ص ٢٦١ .  
(٥) الجامعة الامريكية : المعجم العلمى المصور — القاهرة ص ٢٢٢ .

ذهب اليه « تشارلز دارون Ch. Darwin » وأشياعه من التطوريين المحدثين، فهم ( أى المفكرين العرب ) يصنفون الكائنات تصنيفا يقوم على الترتيب والأفضلية والشرف والتدرج ، حيث نجد الفارابى — مثلا يقول ان « ترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولا أخسها ثم الأفضل فالأفضل ، الى أن تنتهى الى أفضلها الذى لا أفضل منه . فأخسها المادة الأولى المشتركة ، والأفضل منها الأسطقيات ، ثم المعدنية ثم النبات ، ثم الحيوان غير الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه » (١) .

فالمبدأ الذى راعاه مفكروا الاسلام فى نظريتهم التطورية هو المفاضلة والترتيب بين الكائنات ، على حسب حفظها من الحياة التى هى أثر من آثار النفس ، أو من مشابهة الأحياء ، ولهذا كانت نظريتهم تقدمية .

فمصطلح « التطور » جديد فى اللغة العربية ، وهو مشتق من لفظ « طور » التى تعنى الحال والضرب والتارة والخلق المختلفة ، والتدرج والتنوع والتناسق والحد والغاية والانتقال من شىء الى شىء آخر ، والظهور التدريجى . ومن الناحية الاصطلاحية فهو يعنى شيئين : نظرة شاملة للكون فى تدرجه وترتيبه وظهوره ، وأن الكائنات الحية نشأت من أصل واحد أو عدة أصول نشوءا تدريجيا متغيرا مستمرا ، وهى تبدأ من البسيط الى المركب ، ومن الأدنى الى الأعلى ، بغية الوصول الى الكمال . كما يتبين أن هناك بعدا بين ما يراه المفكرون العرب فى نظريتهم التطورية ، وما يراه المحدثون من التطوريين ، مع دخول نظرية المفكرين العرب فى نطاق النظريات التطورية .

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٨ — ٢٩ .



ان قانون التطور يعمل من الصدق بقدر ما يحدد نفسه في مجال السير المنظم في خطوات تدريجية لنمو في قطاع خاص ، دون أن يدعى لنفسه الحق في انتقال قطاع معين أو جنس أو نوع خاص الى قطاع أو جنس أو نوع آخر ، أى دون أن يدعى تداخل الأجناس أو الأنواع (١) .

والواقع أنه عندما يتأمل الانسان في الكون لابد أن يدرك أن للوجود — في مجموعة — وحدة شاملة ، هذه الوحدة يسيطر عليها قانون أو مبدأ عام ، هو قانون التطور والترقى ، الذى يشمل سائر الكائنات وأنواعها ، حية وغير حية فهو تحول في الذرات ، وتحول في العناصر ، وتحول في مادة الأتشياء ، ثم تطور في الأفراد والجماعات والأمم والشعوب ، وتطور في الفكر ومناحي الحياة المختلفة .

ان قانون التطور والترقى من أعجب السنن الكونية التى تحدثها القسرة الالهية ، فهو الناموس العام الذى يقود الكائنات بأسرها الى التسامى والتكامل ، الأمر الذى يدل — بادية ذى بدء — على أنه فعل معقول مصمم من قبل نشأة الأتشياء والأحياء ، من تدبير في غاية من الادراك والوعى واليقظة .

كما أن قانون التطور هذا هو أشمل قوانين الطبيعة وأرقاها مطلقا ، بمصرف النظر عن نظرية « دارون » في تطور الكائنات الحية ، وعما في تلك النظرية من خطأ أو صواب .

ولا تعليل لمثل هذا القانون — قانون التطور — ولا سبب الا أن يكون مجرد نزوع الكائنات الى الترقى والتسامى طبقا للتكامل الذى تنشده

---

(١) جعفر (١ . د . د . محمد كمال ) : في الدين المقارن — دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠ ص ١٦٦ .

وتهدف اليه في تطورها وترقيتها ، والكمال هو الصفة البارزة التي تتوج صفات الله جميعا ، ومنه اكتسبت الكائنات ذلك النزوع الذي فطرت عليه ابان تكوينها •

وقد أدرك المفكرون العرب وعلمائهم هذه الحقيقة ، وهي أن التطور قانون الوجود قاطبة ، وطبقوه في كل مجالات الحياة المختلفة ، مع ادراكهم للحقائق التي لا تتطور ولا تتغير باختلاف الأزمان والعصور •

فهاهم علماء اللغة يقولون بأن اللغة العربية قد مرت بأطوار مختلفة ، حتى بلغت كامل حسننها وبيانها ، وصار لها شأن عظيم ، وتأثير بالغ بعد أن انتقلت الى أولاد اسماعيل ، الذين أخذوا يصوغون الكلام بعضه من بعض ويضعون الأسماء بحسب ما يحدث من المعاني ... ثم ارتقت اللغة في صدر الاسلام الى طورها الأعلى ، ودخلت في أهم دور ، وهو ما يمكن أن يسمى عصر شبابها ، حيث نمت عروقتها وأثمرت غصونها بألوان مختلفة من الأساليب ثم بدأ الضعف يدب في اللغة نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم ، وبعد الاهتمام الزائد بالبديع والمحسنات اللفظية (١) •

فاللغة العربية بدأت حياتها ضعيفة الابانة عاجزة الأداء ، معدودة الكلمات ثم انتقلت اللغة من طور الطفولة الى طور الصبا ، ومن طور الصبا انتقلت الى طور الشباب الفتى كما تمثل لنا في عصر صدر الاسلام (٢) •

ويرى دارسو الأديان والمقارنون بينها أن صحة فكرة التطور قد تنطبق على دين معين ، وقد تنطبق على الأديان جميعا اذا أريد بها سير

(١) حسين ( الشيخ محمد خنجر ) : دراسات في العربية وتاريخها - الطبعة الثانية - دمشق سنة ١٩٦٠ ص ١٢٠ وما بعدها •  
(٢) حسن ( عباس ) : اللغة والنحو بين القديم والحديث - دار المعارف سنة ١٩٦٦ ص ١٣ - ١٤ •  
( م ٢ - دراسات )

تلك الأديان — خصوصا في المجال التطبيقي — بخطوات متدرجة توازي نمو الانسان الفكري والاجتماعي ، دون أن نذهب الى كون الدين قد اخترع في فترة خاصة من هذا النمو ليحل محله — في مرحلة نمو أخرى — شيء آخر هو العقل أو الفكر أو الفلسفة ، ودون أن نستتبط أن الدين ظاهرة اجتماعية من صنع المجتمع ، ولا صلة له بالحقيقة الموضوعية المرتبطة بالوحي أو الاله (١) .

كما أدرك المفكرون العرب أن التطور هو الذي يتحكم في الأجيال التالية إذ لكل زمان دولة ورجال . ومما يعزى الى « أفلاطون » قوله عند نصحه الآباء في تربية أولادهم : « لا تجبروا أولادكم على آدابكم فانهم مخلوقون لزمان غير زمانكم » (٢) . ويقول الأزدى في كتاب « تاريخ الممالك الإسلامية » ، « ان الزمن لا يقف بل ان صفته الدائمة التغير » (٣) . وهذا صحيح فان الأشياء في تغير متصل ومستمر ، حتى ان « هيراقليطس » قال : « انك لا تعبر النهر الواحد مرتين » (٤) .

وقد لاحظ الأدباء أن لاختلاف الزمان والمكان أثرا حاسما في تقييم الشعر وتذوقه « حتى قالوا انه « قد تختلف المقامات والأرمنة والبلاد فيحسن في وقت ما لا يحسن في آخر ، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره » (٥) .

أما في مجال التطور الروحي فان هناك من يعتبر أن تاريخ الصوفية

- 
- (١) جعفر (أ. د. د. محمد كمال) : في الدين المقارن ص ١٦٧ .  
(٢) ابن جردون : كتاب التذكرة — القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ ج ٢ ص ١٣ .  
(٣) السخاوي : الاعلان بالانوبيسخ لمن ذم التاريخ — دمشق سنة ١٣٤٩ هـ ص ٢٢ .  
(٤) محمود (د. د. زكي نجيب) وآخرون : مسائل فلسفية — القاهرة سنة ١٩٨١ ص ١٧ .  
(٥) ابن رشيقي : العمدة — القاهرة ١٣٢٥ هـ ج ١ ص ٥٨ .

يعد أمرا حيويًا بالنسبة لفهم تاريخ الإنسانية فهما عميقا ، وذلك لأنه يرينا في حدود مستوى خاص خطوات التدرج الروحي والنفسي ، كما أنه يرينا الطريقة التي ينطلق بها الوعي وينشر بدلا من أن يظل كالكتاب المخلق ، فعند أكابر الصوفية توجد أسمى وجوه التطور للشعور الذي يمكن أن يصل الى مداه انسان حيث نرى هذا الشعور معروضا واضحا بكل مراتبه ومراحله ، التي منها الرائع الخلاب الغلاب . وان كان من الصعب أن نربط بين مراحل هذا التطور وسائر أنواع التطور العضوي في سائر أنحاء الحياة ، كما نتحدث عنها « الداروينية » . لكن من الصحيح أن نقارن تدرج الصوفي في مراحل رحلته الى الله ونموه الروحي الوثييد الثابت بتدرج الجنين أو الانسان في مراحل وثييدة ، فهناك خطوات للنمو الروحي ، كما أن هناك خطوات خاصة بالنمو البدني أو العضوي (١) .

واذا كان التطور يصعد مترقيا نحو الكمال في كل شيء فانه لا مانع من أن نتصور أن التطور سيكون دائما الى نوع أعلى من الشعور والوعي بحيث يشمل أكثر الآدميين ، كما أن روحية الانسان وباطنيته تمتد وتتسع بحيث يتمكن من رؤية أنحاء من الكون لم تزل خافية عنه (٢) . كما يمكن القول — من جهة أخرى — بأن فكرة استمرارية التطور الفكري المستمر من جيل الى آخر لم تكن فكرة غريبة تماما عن التفكير الاسلامي غالفارابي — مثلا — يقول ان افلاطون كان يقصد من كلامه في محاور « طيماوس » أن كل معرفة يمكن أن تخطر في البال ستصبح يوما في متناول الجنس البشري وذلك نتيجة للبحث الذي لا ينقطع ، بل يستمر من جيل من العلماء الى جيل آخر . وكان « أبو بكر الرازي »

(١) جعفر ( ١ ) د . د . محمد كمال : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا — دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠ من ١٩ — ٢١ .  
(٢) المرجع السابق ص ٢١١ .

على اقتناع بأن تاريخ الفلسفة ما هو الا بناء متواصل على أسس وضعتها الأجيال السابقة من الفلاسفة . يقول « الرازي » : ( اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة اذا صرف همه الى النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه ، ويبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم ، وحفظه ، واستدرك بطلنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى ، واستفضلها ، اذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل ) (١) .

أما في علم الاجتماع فاننا نجد « ابن خلدون » في نظريته الاجتماعية في تفسير التاريخ يأخذ فكرة التطور التدريجي في الحسبان الى حد كبير ، حيث يرى ابن خلدون أن اتجاه المجتمع البدوي البدائي هو باستمرار نحو الحياة الحضارية المتقدمة . وهذا الانتقال من دور البداوة الى طور الحضارة عملية تتكرر دائما (٢) .

فالجماعة الانسانية — في نظر ابن خلدون — تمر بأطوار مختلفة ، وتتقلب في أطوار متعددة وصور مختلفة ، من حالة البداوة وما فيها من حرية ، الى حالة القبيلة ورئيسها ، ثم الدولة وحاكمها . ولكل حالة من هذه الحالات عوارض خاصة من العادات والتقاليد والعلوم ، وقد قسم « مقدمته » وفقا لهذه الحالات (٣) .

واذا انتقلنا الى مجال الطب والكيمياء (٤) فاننا نجد أن فكرة التطور والنمو التدريجي لم تكن غريبة عن تفكير مفكرى الاسلام وعلمائه ، والمفكرين العرب بصفة عامة .

(١) الرازي : رسائل فلسفية جميعها وصححها بول كراوس — جامعة فؤاد الأول كلية الآداب — القاهرة سنة ١٩٣٩ .  
(٢) ابن خلدون : مقدمة — دار الشعب ص ١١٢ ، ١٥٤ .  
(٣) نعيم ( د . محمد السيد ) وحجازي ( د . عوض الله ) : في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية — الطبعة الثانية سنة ١٩٥٩ ص ٣٣٤ .  
(٤) رسائل جابر بن حبان ج ٢ ص ٥٤ وما بعدها ، نشر بول كراوس ، القاهرة .

ويقال عن « ابن ماسويه » انه عندما قارن بين علمه وعلم « أبقراط » و « جالينوس » قال انه أضاف الى علم الطب كثيرا من المعارف الطبية . كما انتقد « ابن المطران » مؤرخا آخر من مؤرخي علم الطب لم يكن يشاركه اعتقاده بأن تقدم الطب التدريجي ناشئ عن تقدم العقل البشرى وأخذه بالبحث العلمى . ويرى « ابن المطران » أن المعلم الذى ثبتت صحته قد وصل إلينا بعد أن أضاف اليه العلماء ما أضافوه نتيجة للبحث والدرس ، فإذا « غلط متقدم سدد متأخر ، وإذا قصر قديم تمم محدث ، هكذا فى جميع الصناعات » (١) .

وقد عد المفكرون العرب بلوغ الكمال الصفة الرئيسية التى يتصف بها المتطور والنمو من جيل الى آخر ، ولا يبعد هذا عما يقوله « ابن عبد ربه » فى عقده : « ثم انى رأيت آخر كل طبقة وواضع كل حكمة ، ومؤلف كل أدب أعذب ألفاظا وأسهل بنية ، وأحكم مذهبا وأوضح طريقة من الأول ، لأنه ناكس متعقب والأول بادية متقدم » (٢) .

كما عرف المسلمون التطور فى فقههم معرفة وثيقة ، وصاحبوه مصاحبة عميقة فى تاريخهم كله ، غير أنهم لم ينحرفوا به عن سواء السبيل ، لقد عرفوه فى فقههم حين قال عمر بن عبد العزيز : « يجد للناس من الأفضية ( أى الأحكام ) بقدر ما يجد لهم من القضايا » (٣) . وحين أخذ الفقهاء هذا الاتجاه نموا الفقه بالاجتهاد حتى شملوا به كل ما جد فى حياة الناس من أحداث ووقائع واتجاهات .

أما فى حقل العلوم الطبيعية ، فقد ظهر لدى المفكرين العرب اهتمام

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء تحقيق مولر A. Muller القاهرة — كونكسبرج ١٨٨٢ — ١٨٨٤ ج ٧ ص ٧ .  
(٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد — القاهرة سنة ١٣١٦ هـ ج ١ ص ٢ .  
(٣) قطب ( محمد ) : التطور والثبات فى حياة البشر — دار الشروق سنة ١٩٧٤ ص ٣٨ — ٣٩ .

شديد لايجاد نظام تنتظم فيه جميع الموجودات في الطبيعة متدرجة تدرجا تصاعديا ، بدءا بالمعادن ، فالنبات ، فالحيوان ، فالإنسان (١) . وقد حاول علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر والعشرين أن يروا في ذلك النظام لترتيب الموجودات بعض التشبه بآراء « داروين » في ارتقاء الكائنات وتطورها . يقول « درابر » في كتابه « النزاع بين العلم والدين » : « اننا لندهش حين نرى في مؤلفاتهم ( أى المسلمين ) من الآراء العلمية ما كنا نظنه من نتائج العلم في هذا العصر . ومن ذلك أن مذهب النشوء والارتقاء للكائنات العضوية الذي يعتبر مذهباً حديثاً ، كان يدرس في مدارسهم . وقد كانوا ذهبوا منه الى مدى أبعد مما وصلنا اليه . وذلك بتطبيقه على الجمادات والمعادن أيضا » (٢) .

والحق انه ينبغي الاحتراس من مثل هذه الأقوال التي ينخدع بها كثير من الباحثين المسلمين ، وبالفعل قد انخدع كثير منهم بمثل هذه الأقوال فرددوها دون فهم أو روية . فهذه الأقوال مع أنها تقال غالبا في معرض الانصاف للإسلام والمسلمين والفكر الاسلامي الا أنها مع ذلك لا تمثل حقيقة التطور عند المفكرين العرب . فظاهر الأمر — كما يرى العلامة « ج سارتون G. Sarton » أن المفكرين العرب في تنظيمهم المتدرج الصاعد للموجودات في الطبيعة لم يقصدوا أن الأشياء تدرجت خطوة خطوة منقبة من حالة الى حالة تليها ، بل قصدوا أن هذه الظواهر وجدت في الطبيعة وأمكن ترتيبها بذلك التسلسل .

فالذى اهتمدى اليه المفكرين العرب شيء آخر غير مذهب النشوء والارتقاء بالمعنى الذى ذهب اليه « تشارلز داروين » و « والاس » وغيرهما . فهم قد لاحظوا التدرج في مراتب المخلوقات من الجوامد الى المعادن

(١) Sarton (G.) : Introduction to the History of Science 1, 168 (Baltimore 1927) and 2, 62 (Baltimore - Washington 1931).

(٢) وحيدى ( محمد فريد ) : الاسلام دين علم خالد — الطبعة الثانية ص ٢٢٣ .

فالنبتات فالحيوان فالإنسان . ولكنهم لم يقولوا — كما قال « دارون وغيره » ان الانسان من أصل حيوانى ، ولم يبخسوه قدره ، ولا نفوا عنه مزاياه التى تفرد بها ، وردوا تميزه ابتداء — الى ارادة الله الصريحة من خلقه هكذا متميزا متفردا ليصبح خليفة الله فى الأرض . ومن ثم عرفوا التطور ، ولكنه لم يتحول فى تفكيرهم الى لوثة مدمرة كما حدث فى الفكر الغربى المادى (١) .

لقد عرف المسلمون التطور فى كل شئ ، ولكنهم لم يعرفوا التحول Transformation . وهناك فرق بين التطور والتحول ، فالتحول Transformation مذهب بيولوجى يقول بأن الأنواع النباتية والحيوانية تتحول تحولات فجائية تقوم على ولادة أبناء متصفين بصفات مختلفة عن صفات آبائهم ، فاذا كتب لهؤلاء الأبناء البقاء أنسلوا سلالة جديدة ذات صفات مختلفة عن صفات سلالته الأولى ، وهكذا دواليك (٢) . فهذا المذهب يقول بأن أنواع الأحياء غير ثابتة ، بل هى قابلة للتحول من نوع الى آخر . وهو أصيىق مجالا من مذهب التطور الذى لا يقف عنده عالم الأحياء (٣) .

أما مذهب التطور Evolution فهو فى أصله مذهب بيولوجى يقول — أيضا — بحصول التحول الارتقاى ، اذ هو عبارة عن نمو بطىء متدرج يؤدى الى تحولات منظمة ومتلاحقة تمر بمراحل مختلفة يؤذن سابقها بلاحقها ، كتطور الأفكار والأخلاق والعادات . ولا يكون التطور مسبوقا بتخطيط ولا مستهدفا لغاية على عكس التقدم . وهو فى الجملة انتقال من المختلف الى المؤتلف ، ومن غير المتجانس الى المتجانس ، ومن اللامحدود الى المحدود أو بالعكس . ولا يتضمن التطور فى ذاته فكرة التقدم أو التتهقر

(١) قطيب ( محمد ) التطور والثبات وفى حياة البشر ص ٣٦ .  
(٢) صليبيا ( د . جبيل ) : المعجم الفلسفى ج ١ ص ٢٥٦ .  
(٣) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ص ٤١ .



وانما يعبر عن التحولات التي يخضع لها الكائن العضوى أو المجتمع سواء أكانت ملائمة أم غير ملائمة (١) . فالمذهب الداروينى هو فى الحقيقة مذهب تحولى تطورى ارتقائى غير أن « دارون » قال بالتطور كمذهب بيولوجى ، ولم يجعل منه فلسفة شاملة للوجود . أما « سبنسر » فقد جعل من التطور فلسفة شاملة للوجود ، بكل ما فيه من ماديات ومعنويات ، وبهذا عد « سبنسر » واضعا للفلسفة التطورية فى العصر الحديث (٢) .

فالذى ينكره المفكرون العرب — فى الواقع — هو التحول ، أما التدرج المتصاعد والوجود فى أصل التكوين بدءا من الجمادات ، فالنباتات ، فالحيوان ، فالإنسان ، فتلك حقيقة ثابتة منذ أقدم العصور الى يومنا هذا ، لا يسع العين انكارها ، فضلا عن العقل والفكر . فسلسلة أنواع الموجودات فيها من التناسق فى طريق الصعود الى أعلى ما يجعلها شبيهة بحبات عقد متساوية فى التدرج نحو الأكثر جمالا وندرة .

وقد تحدث المفكرون العرب عن هذا التدرج المتصاعد الدال بأظهر برهان على وجود الخالق العظيم وعظيم ابداعه .

فهذا التدرج حقيقة واقعة مشاهدة قائمة ، كما هى منذ أقدم العصور التى وعها الانسان . ولا شأن لها — فى حقيقة الأمر — بما افترضه « الداروينيون » وأمثالهم من تطور كل نوع من النوع الذى دونه ، سواء بالنسبة للإنسان وغيره ، فهى فرضية قد لا يكون لها أصل عند التحقيق (٣) .

هذا هو نوع التطور الذى وجد عند المفكرين العرب ، ولكن بعض

---

(١) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ص ٤٧ .  
(٢) الجمر ( الشيخ نديم ) : قصة الايمان بين الدين والعلم والفلسفة ص ١٩٠ .  
(٣) البوطى ( د . محمد سعيد رمضان ) : كبرى اليقينيات ص ٢٢٠-٢٢١ .

الباحثين قد انخدع بمقولة التطور البيولوجي — كما هي في نظريات التطور الغربية — وراح ينطق المفكرين العرب بها ، جريا وراء المعاصرة والتحديث والتجديد والعصرية والمواكبة والأصالة ، وذلك في أغلب الأحيان عن حسن نية ، وفي بعض الأحيان عن سوء قصد ، وفي كل حال عن عدم فهم . ويتضح هذا عندما يقيم البحث نظريات التطور الحديثة وينقدها ، سواء كانت « لاماركية » أو « داروينية » أو « داروينية جديدة » .

وليس من شأن البحث هنا أن يحكم على نظريات التطور إذ سيكون حكما مسبقا ، والعلم والفلسفة يبعدان بالإنسان عن الأحكام المسبقة . وإنما كان من شأننا هنا أن نوضح فقط أن الكون كله يشمل قانون عام هو التطور وأن مفكرى الاسلام والعلماء العرب قد فطنوا الى هذا وطبقوه في علومهم المختلفة ومعارفهم المتنوعة .

والحق أن مشكلة التطور من أعقد المشكلات التي تصادف الباحثين ، إذ هي مشكلة الخلق الأول ، وأصل الكائنات والأنواع ، وأصل الإنسان . فهل هذا الخلق كان مباشرا وبصفة مستقلة ، بمعنى أن كل نوع قد خلق مستقلا بطريقة مباشرة ، أم أن هناك أصلا واحدا أو عدة أصول نمت وتدرجت وتحولت ، واشتقت منها الأنواع المختلفة بما فيها الإنسان ؟ وبعبارة أخرى ، هل الخلق تم عن طريق الخلق الخاص لكل نوع على حدة ، أم أنه قد تم عن طريق التطور التدريجي التصولي البطيء ؟ وما أصل هذه المشكلة ؟ وما هو الطريق الأمثل لمعالجتها ؟ وما العلاقة بين الخلق والتطور ، أو ما موقع التطور من نظريات الخلق بصفة عامة ؟

واجابة هذه الأسئلة وغيرها تحتاج الى دراسات أخرى في فرص أخرى أرجو أن تتحقق في القريب العاجل ان شاء الله تعالى .

## تحليل ظاهرة الحسد عند المحاسبي

د. حامد مطاهر

تلتقى في القرن الثالث الهجري ( التاسع الميلادي ) بمحاولة فريدة قام بها الحارث المحاسبي ( ت ٢٤٣ هـ ) لتحليل ظاهرة الحسد ، وبيان دوافعه القريبة والبعيدة ، وتقديم وجهة النظر الإسلامية في علاجه ، وتطهير الإنسان من آثاره ومظاهره .

والواقع أن أهمية هذه المحاولة تتمثل في أنها - على المستويين السيكولوجي والاجتماعي - تكشف عن تفاصيل غاية في الدقة ، وتتبع بعناية عناصر هذا الشعور الغامض الذي يكمن في أعماق النفس ، ويكاد يستعصى على الدراسة العلمية والمعملية معا .

وجدير بالذكر أن المحاسبي قد استطاع بثقافته الدينية العميقة من تحليل ظاهرة الحسد تحليلا بارعا ، مع دعمها بالنماذج الاجتماعية ، والشواهد التاريخية ، وأخيرا فان الجو الروحي الذي وضعها في إطاره قد نقلت ظاهرة الحسد مباشرة الى مجال الأخلاق الإسلامية .

تشغل ظاهرة الحسد حوالي ثلاثين صفحة من كتاب ( الرعاية لحقوق الله <sup>(١)</sup> ) وهو أهم مؤلفات المحاسبي ، الذي يقول عنه المستشرق الفرنسي ماسينيون Massignon : ان المحاسبي سما فيه بالتحليل النفسى الى مرتبة لا نجد لها مثيلا في الآداب العالمية الا نادرا (٢) .

(١) من ص ٤١٨ - ٤٤٤ .

(٢) حقق كتاب الرعاية د . عبد الحليم محمود بالاشتراك . انظر ص ٧ وما بعدها .

وقد أطلق المحاسبي على بحثه عنوان « كتاب الحسد » ، ثم قسمه الى تسعة أبواب ، تتوالى على النحو التالي :

- ١ — باب في ذكر الحسد ، ووصفه ، وتفسير محرمه من مباحه .
- ٢ — باب من الحسد ، وليس بالحسد يعينه .
- ٣ — باب ما يكون من الحسد على الرياسة وحب المنزلة .
- ٤ — باب ما يكون من الحسد على الحق والعداوة والبغضاء .
- ٥ — باب ما يكون من الحسد عن حب ظاهر الدنيا .
- ٦ — باب ما يكون من الحسد عن العجب .
- ٧ — باب متى يعلم العبد أنه قد نفى الحسد .
- ٨ — باب الرد على من قال : ان الحسد بالجوارح .
- ٩ — باب هل على الحسد مظلمة للمحسود عند الحاسد ، اذا أصابه ما تمناه له ، أو هو ذنب بينه وبين الله ، عز وجل .

وبقدر يسير من التصنيف يمكن أن نكتشف عن خطوات المنهج الذي اتبعه المحاسبي في دراسة ظاهرة الحسد ، وسنجدها على الوجه التالي :

- ١ — تحديد مفهوم الحسد ، والتفريق بينه وبين المنافسة .
- ٢ — موضوع الحسد : النفس أم الجوارح .
- ٣ — علاج داء الحسد .
- ٤ — دوافع الحسد .
- ٥ — الجزاء الأخلاقي للحسد .

ونلاحظ أنه ينقل الخطوة الرابعة الى مكانها الطبيعي بعد الخطوة الأولى ثم وضع الخطوة الثانية في مكان الرابعة ، يصبح المنهج متنسقاً الى حد كبير .

فاذا انتقلنا بعد ذلك الى طريقة المحاسبى في معالجة الموضوع وجدناه :

**اولا :** يستخدم طريقة الحوار بين شخصين • ومما يلفت النظر هنا أنه يقوم بدور السائل دائما فيستعمل كلمة : « قلت •• » في حين يقدم الاجوبة على لسان مسئول مجهول مفتتحة بكلمة « قال •• » •

وقد نجحت هذه الطريقة في تحقيق النتائج التالية :

— تحليل الموضوع الى أبسط عناصره •

— الاحاطة بمعظم هذه العناصر ، قدر الامكان •

— تحقيق المشاركة العقلية والنفسية لدى المتلقى ، الذى تتولد في ذهنه الأسئلة وهو يقرأ ، كما ينمو لديه الفضول العلمى الى معرفة الاجابات ، وهو يتابع •

**ثانيا :** يعتمد المحاسبى في الاقتباسات التى يوردها شرحا لنقطة غامضة ، او تأكيدا لمسألة مختلف فيها — على كل من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وأخبار السلف وأقوالهم من الصحابة والتابعين ، ثم على بعض المفاهيم المصطلح عليها لمفردات اللغة العربية •

وحقيقة لا نكاد نعثر على أثر أجنبى واضح ، لدى المحاسبى ، في دراسة ظاهرة الحسد • اللهم الا في فكرة واحدة سنشير اليها في موضعها • ومع ذلك فلا يمكن اغفال الاشارة الى أن المنهج ذا الخطوات المتسقة والأفكار الجزئية المرتبة ، الذى سار عليه المحاسبى — ليس يبعد كثيرا عن « روح التأليف » التى بدأت تسود العالم الاسلامى في القرن الثالث الهجرى • والتى أسهم المعتزلة — خصوم اهل السنة والصوفية — بها — بنصيب كبير في اشاعتها •

**ثالثا :** اللغة التى استخدمها المحاسبى لغة واضحة ، بعيدة عن الغموض ،

خالية من التعقيد • وعلى الرغم من أنه يميل الى الشرح والتطويل ، فان عباراته دقيقة ، وكلماته مختارة بعناية لتحديد المعنى المطلوب •

#### الحسد والمنافسة :

اعتمد المحاسبى فى بيان الحسد على كل من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، والمصطلح اللغوى • وعن طريق استقراء هذه المصادر الثلاثة ، استطاع أن يكشف عن نوعين من الحسد ، وصفهما وصفاً شرعياً ، فسمى الأول : الحسد المحرم ، والثانى : الحسد غير المحرم •

أما الحسد غير المحرم فهو ما يعرف بالمنافسة • قال الله تعالى : ( وفى ذلك فليتنافس المتنافسون ) (١) وقال : ( وسابقوا الى مغفرة من ربكم ) (٢) ولا تكون المسابقة من العبد الا أن يسابق غيره •

وقال النبى ، صلى الله عليه وسلم : « لا حسد الا فى اثنتين : رجل آتاه الله ، عز وجل ، مالا ، فسلطه علىهلكته فى الحق ، ورجل آتاه الله ، عز وجل ، علماً ، فهو يعمل به ، ويعلمه الناس » فقوله : « الا فى اثنتين » أى الحسد فيهما جائز •

ويوضح المحاسبى المنافسة بأن يرى الانسان بغيره نعمة ، فى دين أو دنيا ، فيغتم ألا يكون أنعم الله عليه بمثل تلك النعمة • فيجب أن يلحق به ، ويكون مثله ، لا يغتم من أجل المنعم عليه نفاسة منه عليه ، ولكن غما الا يكون مثله •

ثم يصنف هذه المنافسة الى أربعة أصناف : أولها غرض واجب ، والثانى فضل أو تطوع ، والثالث مباح ، والرابع غير جائز •

(١) سورة المطففين ، آية ٢٦ •

(٢) سورة الحديد ، آية ٢٠ •

وتتمثل المنافسة الواجبة في أن يرى الانسان أحداً يؤدي ما فرضه الله عليه ، وينتهي عما نهاه عنه ، فيجب أن يكون مثله ، ويتمنى ذلك . فهذا هو الفرض الذي ينبغي أن يحاسد الانسان فيه غيره ، بل أن عدم الشعور بذلك يعد من المعصية .

أما منافسة التطوع فتبدو من رؤية الانسان أحداً يزيد عما كتب عليه من الفرائض ، ويلزم نفسه بأكثر مما نهى عنه من المحرمات ، فيتمنى أن يكون مثله ، ويجب أن يلحق به ، فذلك فضل منه وتطوع .

ويلاحظ المحاسبى أن هذين الصنفين يتعلقان بالأمور الدينية . وعليهما يحض المحاسبى ، أما النوعان الآخران ، فيختصان بأمور الدنيا ، وعنهما ينهى المحاسبى .

**فاولهما :** المنافسة المباحة ، وهو أن يرى الانسان شخصاً يتنعم في حياته بما أسبغ الله عليه من الحلال ، فيغتم ألا يكون مثله ، ويجب أن يوسع عليه كما وسع على من نافسه ، وأن يلحق به فيكون متمتعاً مثله . فذلك مباح له ، وليس بمحرم عليه ، وإنما هو نقص في الفضل وانحراف عن الزهد المطلوب .

**وثانيهما :** المنافسة غير الجائزة . وهى أن يرى الانسان أحداً يكتسب الحرام ، وينفق ماله فيما لا يحل له ، ويرتكب المعاصى ، ويتلذذ بها ، فيغتم ألا يكون مثله ، ويجب أن يصيب من المال واللذة مثل ما أصاب ، فذلك منه لا يجوز ، وإنما كان كذلك ، لأنه تمنى الحرام ، وأحبه .

ويستشهد المحاسبى على هذا الصنف الأخير بقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه في معاصى الله ، عز وجل ، ورجل لم يؤته الله ، عز وجل ، مالا ، فيقول : لو أن لى مثل مال فلان كنت أعمل فيه بمثل عمله ، فهما في الوزر سواء » .

وأخيرا يحدد المحاسبى مفهوم المنافسة ، بأنها : كراهة التقصير عن منزلة الغير ، ومحبة المساواة والحق به ، مع ترك التمنى : أن يزول على من نافسه حاله التى هو عليها .

وهذا نصل الى مفهوم الحسد المحرم ، الذى ذمه الله تعالى ، فى كتابه ، والرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى سنته ، واجتمع على التنفير منه علماء الاسلام ، وهو : كراهة النعم أن تكون بالناس ، ومحبة زوالها عنهم .

قال الله ، تعالى ( ود كثير من أهل الكتاب لو يرد ونكم من بعد ايمانكم كفارا ، حسدا من عند أنفسهم ) (١) وقال ( ان تمسكم حسنة تسؤهم ) (٢) .

وقالت صفية بنت حى للنبي ، صلى الله عليه وسلم : جاء أبى وعمى من عندك ، فقال أبى لعمى : ما تقول فيه ؟ قال : أقول انه النبى الذى بشر به موسى . قال : فما ترى ؟ : أرى معاداته أيام الحياة » (٣) .

ثم ينتقل المحاسبى الى الاستشهاد بالسنة ، فيروى عن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، قوله « لا تحاسدوا ، ولا تباغضوا ، ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا » كما أخبر ، عليه السلام ، أن الحسد سيصيب المسلمين كما أصاب الأمم السابقة ، فقال : « دب اليكم داء الأمم : الحسد والبغضاء » .

وأخيرا يستشهد المحاسبى بأقوال الصحابة ، فيروى عن أبى قلابة

(١) سورة البقرة ، آية ١٠٩ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ١٢٠ .

(٣) وبذلك وصف الله أهل الكتاب والمشركين أنهم كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم على علم ، فقال ( يعرفونه كما يعرفون أبناءهم — سورة البقرة ١٤٦ ) وقال ( يكتنون الحق وهم يعلمون — سورة البقرة ١٤٦ ) وانظر « تلبيس إبليس » لابن الجوزى ص ٧٢ .



قوله : « ما قتلوا عثمان ، رضى الله عنه ، الا حسدا » أى حسدوه على الخلافة فأحبوا أن يزيلوها عنه .

كما يروى عن الحسن أنه عندما سئل : أياكم المؤمن حسودا ؟ قال : لا أبأ لك ، ما أنساك بنى يعقوب .. فغالوا بأخيهم ما فعلوا !

ويمسك المحاسبى بهذه الاجابة ، ليقدم لنا صورة حية من الحسد ، كما رواها القرآن الكريم ، فيقول : « ثم أخبرك عن اخوة يوسف ، حين حسدوا ، فعمروا بالسنتهم عما فى قلوبهم من حسده ، فقالوا ( ليوسف وأخوه أحب الى أبينا منا ، ونحن عصبة ، ان أبانا لفى ضلال مبين . اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم ) <sup>(١)</sup> فكرهوا خصوصية أبيه له بالحب من بينهم ، وأرادوا أن يزيلوا حب أبيه له ، ويره به ، وتفضيله إياه عليهم ، بأن يغيبوه عنه ، فيقبل بالحب عليهم والبر ، ويزول ذلك عن يوسف ، فقالوا : « يخل لكم وجه أبيكم » ليكون لهم اذا غاب ، حسدا له على حب أبيه ، وبره ، وتفضيله إياه » .

#### موضع الحسد :

لا يوافق المحاسبى على وجهة النظر التى ترى ان الحسد يكون بالجوارح ، ويعتمد فى نقدها على حجتين :

#### الحجة الأولى :

لغوية ، وتقوم على استقراء النصوص القرآنية التى وردت بشأن الحسد ، ومنها يلاحظ أن القرآن استعمل دائما ، فى وصف شعور الحسد الذى يمتلك الكفار وأهل الكتاب ، لفظة « ود » وهو فعل قلبى ، يختص بالاحاسيس والمشاعر حسب مدلول اللغة العربية .

(١) سورة يوسف ، آية ٩ .

#### الحجة الثانية :

عقلية ، وتقوم على التفرقة بين الحسد والآثار المترتبة عليه • الحسد شعور قلبي ، أما آثاره فقد تستخدم الجوارح في التعبير عن هذا الشعور • وذلك كأن يؤذى الحاسد المحسود أذى ماديا ، أو يكذب عليه ، أو يغتابه ، أو يمنع عنه خيرا • ولم يقل أحد أن أيا من الأذى ، أو المكذب ، أو الاغتياب ، أو منع الخير هو الحسد •

وأخيرا ينبه المحاسبى الى وصف القرآن لشعور الانتصار تجاه اخوانهم المهاجرين الذين ظهرت عليهم آثار النعمة بعد الحرمان ، وهو شعور سام يقف على النقيض تماما من شعور الحسد ، اذ يقول ( ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا )<sup>(١)</sup> فذلك بذلك أن الحسد في النفس ، دون الجوارح ، واستعماله بالجوارح عمل مترتب على الحسد ، لا الحسد بنفسه •

#### دوافع المنافسة :

سبق أن المحاسبى قد فرق بين نوعين من المنافسة : أحدهما ينصب على الجانب الدينى ، والآخر على الحياة الدنيوية •

وهو يرى أن دافع المنافسة الدينية يأتى من « حب طاعة الله ، عز وجل ، والعزم على القيام بها ، لو أعطى أسبابها ، التى بها ينالها » •

أما دافع المنافسة الدنيوية ، فيتمثل في « حب الدنيا ، وحب سعة العيش فيها ، والتمتع بخيراتها » •

ويلاحظ أن المحاسبى يمر سريعا على هذه الدوافع ، دون أن يقدم مزيدا من التفصيل أو الشرح • وقد يرجع ذلك الى أنه كان يركز على

(١) سورة الحشر ، آية ٩ •

أنحسد المحرم ، نظرا لخطورته على الفرد والمجتمع . أما المنافسة فقد دعا إليها في مجال الدين ، ولم يتشدد على أصحابها في مجال الدنيا ، بل كان معهم رحيمًا ، أدرك أن حرص الإنسان على الاستئثار بالخير لنفسه غريزة ، وأن التطلع لما في أيدي الناس طبيعة ، فلم يحاول انتزاع هذه الطبيعة ، أو الوقوف في طريقها . وإنما ركز اهتمامه على نقطة واحدة ، وهي ألا تنمو بذور الشر في هذه الطبيعة ، فتثمر الحسد ، حيث تنتغذى معظم الرذائل الأخرى .

#### دوافع الحسد :

ذكر المحاسبى من دوافع الحسد حوالى سبعة أنواع ، اختص بعضها بآبواب مستقلة ، ذات عناوين رئيسية ، وتعرض لبعضها الآخر في ثنايا بحثه . ويمكن تصنيفها جميعا على الوجه التالى :

#### ١ — الكبر والعجب :

قد يأنف الإنسان أن يرتفع عنه من هو أدنى منه في مجال ديني ، أو منصب دنيوي ، كذلك قد يأنف أن يساويه ، أو يرتفع عنه من يماثله ، في هذه الأمور « فإذا أنف منه ، وازدراه : ورثه ذلك الحسد له ، فأحب أن تزول عنه نعمة الله ، عز وجل ، غما أن يراها بمن لا يستأهلها عنده ، وأنفا أن يكون من دونه — مثله ، أو فوقه » ! .

ويمثل المحاسبى لذلك بقول قريش ، عندما بعث فيهم محمد ، أنه غلام يتيم ! وفي القرآن ( وقالوا : لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ) (١) .

ومن ذلك أيضا ما ورد عن الأمم الماضية حين قالوا لرسلمهم الذين

---

(١) سورة الزخرف ، آية ٣١ .

بعثوا اليهم ( ما أنتم الا بشر مثلنا ) (١) و ( أنؤمن لبشر مثلنا ) (٢) فجزعوا  
أن يفضل عليهم بشر مثلهم ، فحسدوه ، وردوا الحق ، وقالوا ( أبعث الله  
بشرا رسول ) (٣) وقالوا ( لولا أنزل علينا الملائكة ) (٤) ! تعجبا وانكارا  
أن يفضلهم من هو مثلهم .

### ٢ — حب الرئاسة :

وهو الداء الذى فرق أهل الكتاب ، حسدا بينهم أن يعلموا بعضهم  
بعضا فى العلم : كل واحد منهم يصد صاحبه أن تكون له الرئاسة  
دونه على الناس ، فيرد كل واحد ما عند صاحبه من الحق ، ويخطئه فيما  
يقول ان كان حقا ، ويظهر أن الحق فى غيره ، ليصد الناس عنه ، ويطنىء  
نوره حسدا أن ترتفع منزلته « أو يخضع له فيكون عليه رئيسا » .

وبهذا الدافع كفر علماء اليهود بالنبي ، صلى الله عليه وسلم ، وهم  
يعرفون أنه قد جاء بالحق من عند الله ، حسدا أن يرئسوه عليهم ،  
وتذهب رئاستهم فى اليهود ، فيكونوا أتباعا بعد أن كانوا متبوعين !

### ٣ — حب المنزلة :

إذا كان التغلب على الجمهور بعامه هو الهدف من حب الرئاسة فإن  
التغلب على شخص بعينه هو الهدف من حب المنزلة . وهنا يقدم المحاسبى  
مثالا ، كثيرا ما نراه فى حياتنا الجارية ، حين يقول :

« يتحاسد صاحبان فى الحب والمنزلة عند من يصحبانه ، فيحب  
أحدهما ألا يفضل عليه فى عمل ولا علم ، ولا يرفعه عليه ، فيخطئه فيما

---

(١) سورة يس ، آية ١٥ .  
(٢) سورة المؤمنون ، آية ٤٧ .  
(٣) سورة الاسراء ، آية ٩٤ .  
(٤) سورة الفرقان ، آية ٢١ .

يقول ، ويجب أن يهتك ستره عند صاحبه ، ويقع فيه ، ويفطنه الى سوء الظنون فيه ، ويضع أمره لئلا يكون أحب منه ، وأن يكون الحب والمنزلة له عنده دون صاحبه » ! •

#### ٤ — حب ظاهر الدنيا :

ويبدأ الدافع يود الانسان أن ينال مثل ما يراه على غيره من نعم الدنيا المادية والروحية •

أما النعم الروحية فتتمثل في تطلع الاخ الى حب والديه الذى يسبغانه على أخ آخر له ، أو تطلع الانسان الى ود الأقارب الذى يمنحونه أحد أفراد العائلة •

وأما النعم المادية ، فتظهر بوضوح في كل من التاجر والصانع ، يحسد أحدهما الآخر ، ويجب أن يزول عنه المشتري والمستأجر ، فيبياعه ( دون صاحبه ) ويستأجره ، فيجب أن زبائنه صاروا اليه ، وتركوه ! •

ثم يتناول المحاسبى : « وكذلك الضرتان ، والمرأتان » هكذا دون تعليق ! أما الضرتان فمن الواضح أن كلا منهما تنفس على الأخرى استئثار الزوج بها ، وتقربه منها ، وأما المرأتان ، فيمكن أن يتمثل الحسد بينهما في كراهية أحدهما ما أسبغ على الأخرى من نعمة الجمال أو الثروة ، أو ما يخصها به الناس من الاعجاب •

ويلاحظ أن المحاسبى يطلق على هذا الدافع : « حب ظاهر الدنيا » ولا شك في أن اختياره لكلمة « ظاهر » ذو دلالة على تفاحة القيمة التى يقيس بها الناس أمور سعادتهم في الحياة ، وأنها ليست أكثر من قشرة خارجية •

ومع ذلك فهو يقول : « وقد يخرج الحسد الذى يكون من حب الدنيا

كالمك والشرف حتى يقتتلوا ، فيقتل بعضهم بعضاً ، حسداً أن ينال من ملك الدنيا أو شرفها ، أو عزها ، أو اكرام أهلها مالا ينال صاحبه » (١) .

#### ٥ - المشاكلة والمائلة :

يرى المحاسبى أن المشاكلة فى النسب ، أو القدر ، أو فى الغنى ، أو فى التجارة ، أو فى الصناعة ، أو فى المناصب — من أشيع دوافع الحسد . فيقول : « يتحاسد بنو الأم ، وبنو الأعمام ، والاخوة أكثر ذلك دون سائر الناس ، فيحسد بعضهم بعضاً ، ولا يكادون يحسدون غيرهم من الغرباء » (٢) !

« وكذلك العالم يحاسد العالم . ولا يكاد يحاسد غيره . وكذلك أهل التجارات : يسرى الحسد من أهل كل تجارة الى من شاركهم فيها دون سائرهم من التجار ، كالبزازين ( تجار الثياب ) يحسد البزاز البزاز مثله ، يسوء ويغمه ما يرى من نفاق سوقه وأرباحه ، ولا يكاد يحسد الجزارين والسيارفة وسائر الباعة » (٣) .

#### ٦ - القرب :

يقول المحاسبى : « وكذلك من دنا منه من القربة أسرع اليه بالحسد ممن تباعد عنه . ومن ذلك : ما روى أن عمر بن الخطاب كتب الى أبى موسى الأشعرى : « أن الأقرباء يتزاوون ، ولا يتجاوون » « فالقرب من المجاورة وغيره فى الحسد أسرع . . يحسد القوم عالمهم ، ويعظمون العالم الغريب ، لأنه ليس مثليهم ، ولا يساويهم فى النسب والجوار » (٤) .

(١) الرعية ص ٤٣٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٣١ .

(٣) الرعية ص : ٤٣١ ، ٤٣٢ .

(٤) الرعية ص ٤٣٢ .

#### ٧ — الحقد ، والعداوة ، والبغضاء :

يعد المحاسبي هذا الدافع المشتبك أشد دوافع الحسد خطرا ، وذلك ما وصف الله : عز وجل ، به الكفار ، وعداوتهم ، وبغضهم للمؤمنين ، فقال ( وإذا لقوكم قالوا : آمنا • وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيط • قل : موتوا بغيظكم • ان الله عليم بذات الصدور • ان تمسكم حسنة تسؤهم )<sup>(١)</sup> فأخبر أنهم مبعوضون للمؤمنين ، يسوؤهم ما يرون به من نعمة الايمان والطمأنينة الروحية ، حسداً لهم ، لبغضتهم وعداوتهم ، فأخرجتهم العداوة والبغضاء الى الحسد<sup>(٢)</sup> .

فالبغض المعادى لا ينفك من الحسد والشماتة ، وقد يكون عن حسد العداوة والبغضاء : القتل ، وأخذ المال ، والسعاية بمن يحسده ، وهتك ستره ، وغير ذلك • فالبغض حسده أعظم الحسد وأشدّه ! »<sup>(٣)</sup> .

#### علاج الحسد :

يسير المحاسبي في علاجه لهذه الظاهرة على منهج مكون من مرحلتين :

**الأولى :** بيان خطورة الحسد ، وتفصيل أضراره التي تلحق الحاسد في نفسه ، ودينه ، ودنياه •

**الثانية :** تبدأ حيث تنتهى الأولى • وتتمثل في دعوة الانسان أن يتدبر — بعقله — هذه الأضرار ، ويقف أمام نفسه موازناً بين السلامة منها ، أو التورط فيها • حتى اذا ما اقتنع بكراهة الحسد ، أمكن له السيطرة عليه ، أو حصره في أضيق نطاق •

(١) سورة آل عمران ، آية ١١٩ ، ١٢٠ •

(٢) وأخرجتهم الى الشماتة في قوله تعالى : ( وان تصبكم سيئة يفرحوا بها ) — سورة آل عمران ، آية ١٢٠ •

(٣) الرعاية ص ٢٩ •

( أ ) المرحلة الأولى : أضرار الحسد :

آمن المحاسبي بخطورة الحسد على المستوى الاجتماعي ، وأنه من أهم أسباب اختلاف أفراد الأمة الواحدة ، وعوامل تدهورها . كما أنه على المستوى الفردي أصل لكثير من الشرور الأخلاقية التي تترتب عليه ، والعذاب النفسى الذى يصاحبه . وقد كتب فصلا ممتعا في بيان أضرار الحسد ، مركزا على نقطة هامة ، تتمثل في أنه يخاطب الفرد ، وهو مدرك تماما لغيرته حربه الشخصى على منفعته الخاصة ، فبين له أن الحسد لا يتفق وهذه المنفعة ، ويضربه على هذه النعمة المادية بالإضافة الى استخدامه أسلوب الترغيب والترهيب يمكن أن نقرر نجاح المحاسبي في محاولته ، الى حد كبير .

وفيما يلى أهم العناصر التى أدار المحاسبي حولها شرحه لبيان أضرار الحسد ، مع قدر كبير من التركيز :

— الحاسد يغش المحسود المؤمن ، ويشارك بذلك أعداءه من المشركين في عداوتهم التقليدية للمؤمنين .

— الحاسد يسخط على قضاء الله في تقسيم النعم والأرزاق على عباده .

— الحاسد لا ينال منفعة دينية أو دنيوية على حسده ، بل على العكس يستوجب غضب الله وسخطه .

— ليس الحسد سببا مؤثرا في زوال النعم ، لأن الله ، تعالى ، لا ينفذ مشيئته حسب رغبات الحاسدين ، والدليل على عدم تأثير الحسد أن الله ، تعالى ، أبقى على الأنبياء نعمه ، وكثيرا ما حسدوا من قومهم ، كما أبقى على الأغنياء غناهم ، وحافظ للمؤمنين على إيمانهم . يقول تعالى : ( وددت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم ، وما يضلون الا أنفسهم ) (١) .

(١) سورة آل عمران ، آية ٦٩ .



— الحاسد هو الخاسر ، وليس المحسود ، ويمثل المحاسبى لذلك  
برجل أراد أن يرمى عدواً بحجر ، فعاد الحجر الى عينه هو ، وبيان ذلك  
أن الحاسد كان — قبل أن يحسد — فى ( نعمة السلامة من الحسد ) فلما  
تحركت نفسه بهذا الشعور الخبيث فقد تلك النعمة •

— يفترض المحاسبى امكانية تحول أمنية الحاسد فى المحسود اليه ،  
نتيجة سخط الله ، ويمثل لذلك بانسان أراد زوال الايمان عن آخر ، فزال  
ايمانه هو • يقول الله تعالى : ( يا أيها الناس انما بنيناكم على أنفسكم ) (١) •  
— الحسد عذاب نفسى ، وغم ، وجزع يتجددان كلما استمرت النعم  
على المحسود ، ويستفحلان بزيادتها •

— لو تدبر الكافر الذى لا يؤمن بالحياة الآخرة تلك الأضرار السابقة  
لارتدع خوفاً على سلامة دنياه ، فكيف بمؤمن يعتقد باليوم الآخر ، وما فيه  
من جزاء على النوايا والأفعال •

— الحسد شعور يقويه ابليس فى نفس المؤمن ، لأنه لو ترك المؤمن  
ونفسه لأحب الشخص الذى تظهر عليه النعم ، وخاصة الدينية ،  
محاوّل منافسته ، وربما لحق به ، ففاز • وإذا لم يحاول منافسته ، فحسبه  
شعور المحبة ، والمشاركة القلبية • جاء فى الحديث : « أهل الجنة ثلاثة :  
المحسن ، والمحب له ، والكاف عنه » •

— لو أن الحسد يؤثر فى المحسود لكان الحاسد معرضاً هو  
الآخر لحسد غيره « فان أردت الا يطيع ربك فبك الحاسدين ، فأنت أهل  
ألا تحسد عباده ، اتباع محبته ، وشكرا له على ذلك » (٢) •

#### المرحلة الثانية :

سبق أن هذه المرحلة تبدأ حيث تنتهى الأولى • ومع ذلك فقد ود

(١) سورة يونس ، آية ٢٣ •

(٢) الرعاية ص ٤٣٩ •

المحاسبى لو أنها بدأت مع بداية المرحلة الأولى . فهو يقول : « وانما سردت لك هذه الخلال التى بها ينفى الحسد ، ان لم تسخ نفسك بترك الحسد بالخلة الأولى ، فعسى أن تسخو فتنتركه بالخلة الثانية ، فان لم تسخ بالثانية ، فعسى أن تسخو بالثالثة ، أو الرابعة .. » (١) .

غير أن المحاسبى يدرك تماما شراة الحسد ، وأنه داء « شمل أهل الدين والدنيا » ، ومن ناحية أخرى « فانه يدرك طبيعة الانسان الذى يصاب به ، أنه ليس ملاكا يخلق بأجنة ، فيقول : « انك لا تقدر أن تسكت عدوك ابليس ، ولا تغير طبعك ، فتجعل خلقه نفسك خلقه لا تنازعك الى حسد من عاداها ، أو تختص بشئ دونها ... ولم تكلف أن تجعل طبع نفسك بهيئة من لا يغفل ، ولا يسهو ، ولا ينازع الى محبوب ولا مكروه ، فذلك طبع الملائكة » (٢) ! .

واذ يقرر المحاسبى ان الانسان غير مكلف بتغيير طبيعته التى خلق عليها ، فانه يؤكد أنه مكلف باستخدام عقله الذى اختصه الله به ، وهو يرى أن معرفة أضرار الحسد تحرك شعور الكراهية له ، وتقويه ، وعندما يستحكم هذا الشعور الجديد — تحت رعاية العقل — يصبح الحسد مشلولاً في مكانه المظلم من النفس ، بل ربما ضم ، وانمحي . يقول المحاسبى : « فاذا كنت للحسد كارها ، أبيا له من قبل عقلك ، فلا يضرك منازعة نفسك به ، وخطرات العدو — يقصد ابليس » (٣) ! .

هذا ، ويمكن الاشارة الى أن فكرة التطهير الأخلاقى عن طريق العقل قد تناولها جالينوس في كتاب « تعرف المرء عيوب نفسه » الذى ترجمه وأصلحه حنين بن اسحاق ، وفيه يثبت جالينوس أن أخطاء الناس تنتج من شهواتهم ، وعليهم أن يتحكموا فيها بعقولهم ويتسلطوا عليها ، حتى

(١) نفس المصدر ص ٤٤٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٤١ .

(٣) الرعية ص : ٤٤٠ .

ينجوا من هذه الأخطاء ، والخطأ الأخلاقي يرجع ، في نظره الى الخطأ العقلي » (٣) .

#### الجزاء الأخلاقي للحسد :

يبين المحاسبي في نص فريد ، الجزء الأخلاقي للحسد ، وخاصة اذا حل « بالمحسود ما تمناء الحاسد له » ، ثم شعر هذا الأخير بالندم ، وتقدم في طريق التوبة طالبا الغفران . فلننظر : فلن يمتدح ؟ وأمام من يطلب الصفح ؟ .

ويقرر المحاسبي أن القانون اذا كان لم يحدد للنوايا الشريرة ، ومنها الحسد ، جزاء ماديا ، فإن الشرع قد تعقبها ، ورصد لها جزاء روحيا ، ربما كان أقسى على النفس من العقاب المادي ! .

ومن الأفضل أن نعرض ، في هذا المجال ، لنص المحاسبي نفسه قصداً الى التعرف على طريقته ، ولغته ، ثم على مدى تحليله لبعض النوايا التي قد تكون غامضة في أعماق النفس .

« قلت : فإن ساءنى ما رأيت من النعم ، وتمنيت زوالها ، فينزل من البلاء ما يزول عنه ، كالغنى : يزول عنه وينزل به الفقر ، أو الصحة ، فينزل به المرض ، أو العلم : فيحل به الجهل ، أو العصمة فيحل به الخذلان ، أو الستر فيحل به هتك الستر ، ثم ندمت على ذلك ، أياكون للمحسود عندي مظلمة يجب على التحال منها ؟ » .

قال : أما ما كان من عمل القلب ، ولم تستعمل به جوارحك ، فذلك ذنب بينك وبين الله ، عز وجل ، عصيته به في عباده ، نهاك عنه وذمه اليك ، فليس عليك في ذلك للمحسود تبعه ، ولا يجب عليك استحالته .

(١) ابن مسكويه وفلسفته الاخلاقية للدكتور عبد العزيز عزت ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ .

فان خرجت الى غيبة أمّا جك عليها الحسد الذى فى قلبك ، أو تكذب عليه ( أى المصود ) ، أو تغتاله بغائله تحرمه بها منفعتة ، أو تنزل به مكروها ، أو أخذ مال لا يحل لك من ماله ، فعليك الاستحلال من ذلك وما أشبهه •

وأما ما لم يعد ( يتجاوز ) القلب فهو ذنب عظيم ، لا يجرى مجرى المظالم التى فيها القصاص بين العباد فى عمل الجوارح فى النفس والأموال والأعراض • ولرب شئ لا قصاص فيه أعظم من كثير مما فيه القصاص • وقد جاء فى الحديث النبوى : ان الحسد يأكل الصنات ، كما تأكل النار الحطب <sup>(١)</sup> •

والخلاصة أن الحاسد اذا ألحق بالمصود أذى ماديا وجب عليه الاعتذار له ، وطلب السماح منه • أما بالنسبة الى شعور الحسد نفسه ، فإنه يظل « ذنباً خفياً » بين الحاسد وبين الله ، الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور • وحينئذ فعليه أن يتضرع اليه سبحانه بالتوبة ، وطلب المغفرة •

## التأمين في الفكر والفقه المعاصر

د. محمد بن عبد الله

منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي اشتدت وطأة الغزو الاقتصادي والاجتماعي في كثير من البلاد الإسلامية ، وأخذت هذه الوطأة تزيد وتنمو وتتسع — وتتخذ سبلا متعددة — منذ مطلع القرن العشرين حيث نحييت الشريعة الإسلامية عن كافة مجالات الحياة سوى العبادات وما يطلق عليه ( الأحوال الشخصية )<sup>(١)</sup> ، وأصبح من الواضح أن هذا الغزو يستهدف اقتلاع بقايا النظم الإسلامية من حياة المسلمين .

ولما كان ( نظام التأمين ) من النظم الواقعة على البلاد الإسلامية ، وكانت شركات التأمين قد أخذت على عاتقها نشره وصبغ حياة المسلمين به — فقد كان منذ ظهر في العالم الإسلامي على النحو السابق — مجالا واضحا للصراع الذي دار بين الذين يروجون له والذين يحذرون منه ، وفي غضون ذلك تساءل عامة المسلمين عن حقيقة الحكم الشرعي لهذا النظام : أم هو حلال فيجوز لهم الاسهام فيه ، أم هو حرام فينبغي عليهم اجتنابه ؟

ومن ثم كثر التساؤل عن حكم التأمين ، وبدأت الفتاوى والاجتهادات الفقهية تتنازع في العالم الإسلامي ، وبحث قضية التأمين في المجمع والمؤتمرات الفقهية ، وتعددت في ذلك كله اتجاهات النظر ونتائجه .

(١) راجع مثلا كتابنا ( دراسات في احكام الاسرة ) ص ٢٥ — ٤٠ ودراستنا ( نحو وجهة اسلامية ) ص ١٢٨ — ١٥٢ .

وحين نراجع مجموع أقوال الفقهاء المحدثين في التأمين نجد أنها تأخذ في القضية الاتجاهات التالية :

أولاً : اتجاه يميل الى القول بأن التأمين غير جائز .

وبعض القائلين بذلك يخص هذا الحكم بما اذا كان العقد وأخذ قيمة التأمين بدار الاسلام<sup>(١)</sup> ، وبعضهم استفتى في بعض صور التأمين خاصة لكنه علل الحرمة فيه بعله منتشرة في كافة صور التأمين \* بل في فكرة التأمين ذاتها ، ومن ثم يصح القول بأنه كان يرى أن كافة صورته غير مشروعة .

وفي مقدمة المسائلين الى هذا الاتجاه المرحوم الشيخ محمد بخيت المطيعي<sup>(٢)</sup> مفتي مصر الأسبق ، والشيخ عبد الرحمن قراعة<sup>(٣)</sup> مفتي مصر بعده ، والشيخ أحمد إبراهيم<sup>(٤)</sup> أستاذ الشريعة الاسلامية بالجامعة المصرية ، والشيخ عبد الرحمن تاج شيخ الأزهر الأسبق ، والشيخ عبد الله القلقيلي مفتي الأردن ... وغيرهم<sup>(٥)</sup> .

ويمكن أن نمثل لموجز هذا الاتجاه بما ذكره الشيخ عبد الله القلقيلي

(١) راجع : حاشية ابن عابدين ١٦٩/٤ حيث يقرر ابن عابدين أن المسلم المستأمن في دار الحرب له أخذ ماله بقرضهم « واو جربا او قهار » بخلاف المستأمن منهم في دارنا ، لأن دارنا محل إجراء الأحكام الشرعية ، فلا يحل لمسلم في دارنا أن يعقد مع المستأمن الا بما يحل من العتود مع المسلمين .

(٢) ١٢٧١ - ١٣٥٤ هـ = ١٨٥٤ - ١٩٣٥ م .

(٣) صدرت فتواه بتاريخ ١٥ يناير ١٩٢٥ م .

(٤) ت ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .

(٥) راجع مثلا : ( أسبوع الفقه الاسلامي ) ص ٤١٩ - ٤٢١ ، و ( التأمين ) الدكتور محمد الدسوقي ص ٨١ وما بعدها ، ومراجعهما . ورسالة أحكام السوكرتاه للشيخ المطيعي ، وبحث المؤتمر السابع من مجيع البحوث الاسلامية ، ومجلة الأزهر ١/٣٦٧ وما بعدها ، ومجلة المحلابة ، السنة السابعة ص ٩٢٧ ، ومجلة الوعي الاسلامي ، شوال ١٣٩٥ هـ ( أكتوبر ١٩٧٥ م ) ص ٦٧ - ٧٠ .

من قوله : « ونحن نظن أن التأمين بجميع أنواعه وضروبه من الحرام البين لكل أحد ، والبادي للعالم والجاهل كما جاء في الحديث الصحيح ( الحلال بين والحرام بين ) (١) » .

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه — في مجموعهم — الى أن نظام التأمين يتضمن من معاني القمار ، والغرر المحرم للعقود ، والتزام مالا يلزم شرعا ، والجهالة المحرمة للعقود والربا بنوعيه (٢) ، والرهان المفسد للعقود ، وأكل المال بالباطل — ما يجعله محرما دون أدنى شك .

ومن ثم لا يمكن أن يلحق هذا العقد بأى من العقود الشرعية ( كعقد الكفالة والضمان وما في معناهما ) ، انما يلحق بالعقود المحرمة التي تؤكل فيها أموال الناس بالباطل (٣) .

**ثانيا : اتجاه يميل الى القول بأن التأمين — بكافة أنواعه — جائز شرعا :**

وفي مقدمة هؤلاء المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى ، وأستاذنا

---

(١) أسبوع الفقه الإسلامى ص ٤٢٠ .

(٢) ربا النسئة وربا الفضل .

(٣) وقد رأى المرحوم الدكتور عيسى عبده في التأمين رأيا قريبا شيئا ما من هذا الرأي ، حيث يقول أنه لا شبهة عنده في أن التأمين التجارى حرام قطعا ، وفيه اضرار بالتتبعات المصداقيات المسلمين ، أما « التأمين التبادلى والتعاونى والتكافلى والاجتماعى .. وما شئت من شعارات .. فلا يخرج في أحسن حالاته عن الزهرة الصنعية الكاذبة » ، وهذه تدبيح النظر إليها إذا أجدت الأرض وخلت من كل زهرة طبيعية » ، ولكنه يرى أن الشريعة الإسلامية فيها الأصل من كل الذى يقال عنه تعاون وتكافل ، فلا وجه لترك الأصل فيها والتهاكك على البديل .. ( التأمين : الاصيل والبديل ) ص ٢٠ — ٢١ .

وهذا الرأي — من الناحية العملية — موافق للاتجاه الأول ، وإن اختلف التكيف الفقهي بينهما : لأن الدكتور عيسى عبده يرجع في قوله هذا الى المقرر القائل بوجوب اجتناب النظم الواردة من الأجنبي ما دام في النظم الإسلامية ما يغنى عنها ، تمسكا بالاصالة الإسلامية واحياء لروحها ، بعيدا عن كل تقليد أعمى للأجنبي « الذى غلبنا في ديارنا » المرجع السابق .

المرحوم الشيخ على الخفيف ، والأستاذ مصطفى الزرقا ، والدكتور محمد سلام مدكور ، والشيخ عبد الرحمن عيسى <sup>(١)</sup> ، والدكتور محمد البهي ، والدكتور ابراهيم الطحاوي .. وغيرهم <sup>(٢)</sup> .

وينبغي أن نلاحظ أن بعض هؤلاء قدموا في رأيهم هذا شيئاً من التحفظ على بعض قضايا التأمين الفرعية وجزئياته ، فتحفظ المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى على مسألة ( الربا في التأمين ) حيث رأى أنه ينبغي أن تخلو المعاملة فيه من الربا <sup>(٣)</sup> . كما تحفظ الشيخ عبد الرحمن عيسى على بعض صور التأمين على الحياة <sup>(٤)</sup> . وأيضاً تحفظ الدكتور سلام مدكور على بعض الشروط التعسفية التي تغالى فيها شركات التأمين <sup>(٥)</sup> . لكن مجمل الرأي عندهم جميعاً هو الميل إلى أن التأمين في مجموعه حلال .

وبداهة ، فانهم يحاولون رد أدلة أصحاب الاتجاه الأول ، ثم انهم يستدلون أيضاً لجواز عقد التأمين بمحاولة حمله على بعض ما في الفقه الاسلامي ، كقياس عقد التأمين على ( ولاء الموالاة ) ، وعلى ضمان المجهول وضمان ما لم يجب ، وعلى الوعد الملزم عند المالكية ، وعلى ضمان خطر الطريق ، وعلى نظام العواقل في الاسلام ، وعلى عقد المضاربة الشرعي ،

(١) كان مديراً لفتيش العلوم الدينية والعربية بالأزهر .

(٢) راجع مثلاً : راسبوع الفقه الاسلامي ص ٣٨٢ — ٤٥٤ ، و ( الاسلام والحياة ) للدكتور محمد يوسف موسى ص ٢١٦ وما بعدها ، وبحث ( التأمين ) لاسفاننا الشيخ على الخفيف ، و ( المعاملات الحديثة واحكامها ) للشيخ عبد الرحمن عيسى ، و ( رأي الدين بين السائل والمجيب ) للدكتور محمد البهي ص ١٨٦ — ١٨٩ ، ( الاقتصاد الاسلامي ) للدكتور الطحاوي ١٤١/١ ص ٤٧ ، ومجلة العربي ، المحدثين ، ١٩٢ ، ١٩٥ .

(٣) راجع كتابه السابق ، واسبوع الفقه الاسلامي ص ٣٨٢ .

(٤) راجع : كتابه السابق .

(٥) انظر : العدد ١٩٥ من مجلة ( العربي ) محرم ١٣٩٥ هـ — فبراير ١٩٧٥ م ، ص ٢٢ .



وعلى عقد الحراسة ، والإيداع ، وعلى قضية تجار البزعم الحاكمة ،  
ومسألة بيع الوفاء .

كما يستدلون لذلك بالضرورة ، والعرف ، والمصلحة المرسله ،  
واستصحاب الأصل ، ونظام التقاعد والمعاشات في الدولة .

**ثالثا :** اتجاه يفرق في حكم التأمين بين التجارى والتعاونى ( أو  
التبادلى ) ، ف يرى عدم جواز الأول ، بينما يرى أن التعاونى جائز ، أو أنه  
لا بأس به ، أو مرغوب فيه ( وهى اصطلاحات تتفق على مشروعيتها ، وأن  
اختلفت فيما بينها شيئا في التكييف الفقهي لنوع المشروعية ) .

والفارق الرئيسى بين النوعين يكمن في المقصد الأساسى الذى حفز  
الى تكوين شركة التأمين ، أو جماعته ، فان كان هذا المقصد هو ( الربح )  
كان هذا هو التأمين التجارى — وان تحققت تبعاً له أغراض أخرى — كما  
أن المقصد الرئيسى عند التجار هو تحقيق الربح وان تحققت في التجارات  
أغراض أخرى من نقل البضائع ، وتسويقها ، وتيسير تبادلها بين الناس ،  
وتشغيل العمالة .. الخ .

أما اذا كان المقصد الرئيسى الذى حفز الى تكوين جماعة التأمين انما  
هو ( التعاون وتبادل المنافع فيما بينهم وجبر الضرر الذى قد يلحق  
بعضهم بتكافلهم جميعاً في ذلك ) فهذا هو التأمين التعاونى أو التبادلى  
أو التكافلى أو الاجتماعى .

وبناء على هذا الفارق فان ( المستأمنين ) في التأمين التجارى ليسوا  
هم — في حقيقة الأمر — ( المؤمنون ) ، بينما تجتمع الصفتان — اجتماعاً  
حقيقياً — في المنشئين لجماعة التأمين التعاونى ، ولذا فانهم يتقاسمون فيما  
بينهم كافة نتائج التكافل والتضامن تقاسماً حقيقياً ، دون تدخل طرف ثالث  
على نحو يجعله مستقلاً عن مجموع المستأمنين ، لأنه هو المنظم الحقيقى  
لمجموع عمليات التأمين .

أما في التأمين التجاري ، فإن شركة التأمين — وهي طرف مستقل منفصل عن المستأمينين وليس منهم — هي التي تتقاسم — بواسطة المساهمين فيها — الأرباح التي تحققها العملية التأمينية في مجموعها ، والرغبة في هذه الأرباح هي التي حفزتهم في الحقيقة إلى إنشاء هذه الشركة ( دون أن يمنع هذا — كما سبق — من تحقق أغراض وخدمات أخرى اجتماعية أو اقتصادية تؤديها شركات التأمين التجاري ) (١) .

ويمثل هذا الاتجاه قول أستاذنا المرحوم الشيخ محمد أبي زهرة في ختام تعليقه على البحوث التي قدمت في موضوع التأمين إلى ( أسبوع الفقه الإسلامي ) (٢) : « والآن نقرر النتيجة التي انتهينا إليها ، وتتلخص في أمرين :

أحدهما : أننا نكره عقود التأمين غير التعاوني للأسباب الآتية :

- أولاً : لأن فيه قماراً أو شبهة قمار على الأهل .
- ثانياً : لأن فيه غرراً ، والغرر لا تصح معه العقود .

(١) تقول مؤسسات التأمين التجاري أنها تؤدي الخدمات التالية :

- ١ — التخفيف من الصعوبات التي تنشأ للأفراد عند تحقق أخطار .
  - ٢ — معاينة الأخطار المراد التأمين عليها وإرشاد أصحابها إلى كل ما من شأنه تحسين العوامل فيها .
  - ٣ — تعتبر مورداً من موارد التمويل الضخمة في الدولة والمجتمع بما يتجمع فيها من أموال التأمين .
  - ٤ — تدلي برأيها الفني — بواسطة أجهزتها المتخصصة — فيما يطلب منها المشورة فيه من الدولة قبل إصدار بعض القوانين . راجع : مبادئ التأمين ص ٢٢٥ — ٢٢٧ .
- (٢) الذي عقد في دمشق في الفترة من ١٦ — ٢١ شوال ١٣٨٠ هـ = ١ — ٦ أبريل ١٩٦١ م ، وطبعت بحوثه بواسطة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة عام ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٢ م .
- ( م ٤ — دراسات )

ثالثاً : لأن فيه ربا ، اذ تعطى فيه الفائدة • وفيه ربا من جهة أخرى وهو أنه يعطى القليل من النقود ويأخذ الكثير •

رابعاً : لأنه عقد صرف ، اذ هو اعطاء نقود في سبيل نقود في المستقبل ، وعقد الصرف لا يصح الا بالقبض •

خامساً : لأنه لا توجد ضرورة اقتصادية توجبه •

وقد ورد النص فيه على أن التعبير ( بـ ) « نكره » معناه هنا « لانسحله » وذلك سير على أدب التعبير عند السلف من فقهاءنا ، فانهم لا يعبرون بالتحريم الا فيما قام الدليل القطعي على تحريمه <sup>(١)</sup> » •

وممن انتهى الى موافقة هذا الاتجاه أيضاً الدكتور حسين حامد حسان <sup>(٢)</sup> ، وزميلنا الدكتور محمد الدسوقي <sup>(٣)</sup> والدكتور عباس حسنى <sup>(٤)</sup> • وغيرهم •

ويبدو أن هذا الاتجاه أيضا هو ما انتهى اليه ( المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الاسلامى ) الذى عقد بمكة فيما بين ٢١ — ٢٦ صفر ١٣٩٦ هـ ، ٢١ — ٢٦ فبراير ١٩٧٦ بدعوة من ( جامعة الملك عبد العزيز ) حيث « يرى المؤتمر أن التأمين التجارى الذى تمارسه شركات التأمين التجارية في هذا

(١) ص ٥٢٦ — ٥٢٧ من ( اسبوع الفقه الاسلامى ) •  
وقد ورد لفظ ( الكراة ) بمعنى الحرمة في الآية ٣٨ من سورة الاسراء ، وفي بعض الاحاديث الصحيحة مثل حديث ( ان الله كره لكم قتل وقال ... ) •  
وكان السلف يستخدمونه بهذا المعنى ، راجع مثلا : الموطأ ١/٣١٨ ، ٢/٤٩٢ ، ٦٥٤ واعلام الموقمين ١/٤٨ ( مناهج التشريع الاسلامى في القرن الثانى الهجرى ) ١/١٦٤ — ١٦٥ ، ٢/٦٥٦ ، ٨٧٤ •

(٢) راجع : كتابه ( حكم الشريعة الاسلامية في عقود التأمين ) ص ١٣٦ — ١٣٨ •

(٣) راجع : كتابه ( التأمين وموقف الشريعة الاسلامية منه ) ص ١٣٩ — ١٤٢ •

(٤) راجع : كتابه ( عقد التأمين في الفقه الاسلامى والقانون المقارن ) ص ٧٣ •

العصر لا يحقق الصيغة الشرعية للتعاون والتضامن ، لأنه لم تتوفر فيه الشروط الشرعية التي تقتضى حله .

ويقترح المؤتمر تأليف لجنة من ذوي الاختصاص من علماء الشريعة وعلماء الاقتصاد المسلمين لاقتراح صيغة للتأمين خالية من الربا والغرر يحقق التعاون المنشود بالطريقة الشرعية ، بدلا من التأمين التجارى « (١) .

وواضح أن الفقرة الأولى تحكم على التأمين التجارى بعدم الشرعية . أما الفقرة الثانية فهي مبنية على أن التأمين الذى يقصد به التعاون أمر مشروع اذا خلا من أسباب الحرمة فى التأمين التجارى .

والأساس الفقهى العام الذى انبنى عليه حكم التفرقة بين النوعين من التأمين قائم على أنه يغتفر فى التبرعات — التى يقوم عليها النظام التعاونى — ما لا يغتفر فى عقود المعاوضات ، وأن التأمين التعاونى ( أو التبادلى ) يقوم حقيقة على التكافل والتعاون على البر والتقوى ، وليس استغلال حاجة الناس الى الأمن فى تكديس الثروات وأكل أموالهم .

وامتدادا لهذا الاتجاه (٢) قام بعض أساتذة الاقتصاد الاسلامى بتقديم

(١) راجع : قرارات المؤتمر .

(٢) الذى اقتررب منه ايضا — فى نتيجته — بعض من يخالفونه فى التكيف الفقهى ، مثل الدكتور المسديق محمد الأمين الضريبر ( الأستاذ بكلية الحقوق جامعة الخرطوم ) فى بحثه الذى قدمه الى ( اسبوع الفقه الاسلامى ) حيث اقترح ان يجعل التأمين كله تعاونيا ( وان كان لا يرى فى التأمين التجارى مغامرة ، وفيه مصلحة محققة للمستأمنين ، ولا ضرر فيه على أحد بل سيقع الناس فى حرج لو ألغى من جبايتهم ، ومع هذا فهو لا يرى ايجابته بوضعه الحالى ، انما يرى جعل التأمين كله تعاونيا ( ص ٤٣٥ — ٤٦٤ من اسبوع الفقه الاسلامى ) .

بعض الاقتراحات والتصورات الأساسية لتنظيمات التأمين التعاونى الاسلامى (١) .

رابعاً : اتجاه يفرق في حكم التأمين بين التجارى والتعاونى ، فيرى أن التعاونى ( وما يشبهه في القصد الأساس منه ) مشروع لأنه من التعاون على البر والتقوى ، أما التجارى فيتوقف في حكمه ويرى أنه يحتاج الى مزيد دراسة .

ويمثل هذا الاتجاه ما قرره المؤتمر الثانى لجمع (٢) البحوث الاسلامية ، حيث قرر بشأن التأمين ما يلى :

( أ ) التأمين الذى تقوم به جمعيات تعاونية يشترك فيها جميع المستأمنين لتؤدى لأعضائها ما يحتاجون اليه من معونات وخدمات : أمر مشروع وهو من التعاون على البر .

( ب ) نظام المعاشات الحكومى — وما يشبهه من نظام الضمان الاجتماعى المتبع في دول أخرى — كل هذا من الأعمال الجائزة .

( ج ) أما أنواع التأمينات التى تقوم بها الشركات — أيا كان وضعها — مثل التأمين الخاص بمسؤولية المستأمن ، والتأمين الخاص بما يقع على المستأمن من غيره ، والتأمين الخاص بالحوادث التى لا مسئول فيها ، والتأمين على الحياة (٣) وما في حكمه — فقد قرر المؤتمر الاستمرار في دراستها

(١) راجع مثلاً : بحث ( التعاون لا الاستغلال أساس عقد التأمين الاسلامى ) للدكتور محمدشوقى الفنجري ، وبحث ( مشروع بديل اسلامى للتطبيق المعاصر للتأمين ) للدكتور غريب الجبال ، وكتابه ( التأمين التجارى والبديل الاسلامى ) وندوة اتحاد البنوك الاسلامية بالقاهرة ، راجع ( مجلة البنوك الاسلامية ) الأعداد ٣ ، ٦ ، ٧ ، ١٢ .

(٢) عقد بالقاهرة عام ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

(٣) وهى — في مجموعها — أنواع التأمين التجارى ، راجع مثلاً : ( مبادئ التأمين ) ص ٢١ — ٢٦ و ( الوسيط ) ١٩٠٦/٧ .

بواسطة لجنة جامعة لعلماء الشريعة وخبراء اقتصاديين ، وقانونيين ، واجتماعيين ، مع الوقوف — قبل ابداء الرأي — على آراء علماء المسلمين في جميع الاقطار الاسلامية بالقدر المستطاع » .

ثم قرر المؤتمر <sup>(١)</sup> الثالث لمجمع البحوث الاسلامية أنه « فيما يتعلق بمختلف أنواع التأمين لدى الشركات فقد قرر المؤتمر أن يستمر المجمع في استكمال دراسته للعناصر المالية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة به ، وأن يستمر في الوقوف على آراء علماء المسلمين في الاقطار الاسلامية بالقدر المستطاع ، حتى يتهيأ استنباط أحكام كل نوع من أنواع هذا التأمين » .

أما التأمين التعاوني والاجتماعي — وما يندرج تحتها من التأمين الصحي ضد العجز والبطالة والشيخوخة واصابات العمل وما إليها — فقد قرر المؤتمر الثاني جوازه » .

أما المؤتمرات الرابع والخامس والسادس والسابع لمجمع البحوث الاسلامية فلم يأت ضمن قراراتها شيء في خصوص التأمين <sup>(٢)</sup> .

#### تعقيب :

وهكذا يتبين لنا مما سبق أن الفقهاء المحدثين اختلفوا في حكم التأمين اختلفا حقيقياً وعميقاً ، ومن ثم لا يصح — فيما نرى — ما ذكره الدكتور محمد شوقي الفنجري من أن « الخلاف بين فقهاء الشريعة في مسألة التأمين ظاهري لا حقيقي » ، ومستنده في هذا أن الفقهاء الذين يجيزون التأمين التجاري باطلاقه يقفون موقفاً ضد الشروط التمسفية التي تفرضها شركات التأمين ، وأنهم يرون أن المفساد والشبهات التي تصاحب هذا التأمين هي صفات خارجة عن جوهره أضيفت إليه « فالثابت أن أنصار التأمين التجاري

(١) وقد عقد عام ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .

(٢) راجع قراراتها في مطبوعات المجمع .

وهو التأمين محل الخلاف — لا يسلمون به الا بعد تخليصه من الشوائب والمفاسد التي أخذها عليه معارضو هذا النوع من التأمين . ويكون بذلك الخلاف بينهم هو خلاف ظاهري لا حقيقي <sup>(١)</sup> .

وهذا كلام غير صحيح لأن الخلاف مع هذا كله ما يزال خلافاً حقيقياً : لأن الذين يبيعون التأمين التجاري يرون أن جوهره يتضمن من الغرر والمغامرة والربا ما لا يمكن تخليصه منه بحال ، إذ أن هذه الأمور ملازمة دائماً لكل عقد من عقود التأمين التجاري ، حيث لا يتخلص من المقامرة والغرر ما دام الخطر فيه معلقاً على أمر يقع أو لا يقع ، ومن الذي يعرف ذلك سلفاً ؟ ثم انه لا يمكن أيضاً تخليصه من الربا لأن فيه اعطاء للقليل وأخذ للكثير ، ولأنه عقد صرف وهو لا يصح الا بالتقايض .

فمهما تخلصت عقود التأمين التجاري (فرضاً) من الشروط التعسفية فكيف يمكن تخليصه مما هو ملابس ضرورة لجوهره ؟ ومن الذي يمكن أن يعرف عند الاتفاق على العقد ما الذي سيدفعه كل طرف وما الذي سيأخذه ؟

فبالخلاف في التأمين التجاري حقيقى دون شك ، وقد كان هذا أمراً معروفاً لأطراف الخلاف ، ولم يكن الخلاف بينهم حول الشروط التعسفية أو أى مفاسد أخرى يمكن تخليصه منها ، انما هو خلاف حول جوهر هذا العقد وأركانه الأساسية التي يتكون منها ، بحيث اذا تجرد عنها كان شيئاً آخر غير التأمين . ومن ثم نرى أن الكلام السابق تبسيط مغل بحقائق الأمور .

وأيضاً فانه ليس صحيحاً ما ذكره الدكتور أحمد شلبى من أن « أكثر الباحثين » — يعنى من الفقهاء المسلمين — يتجهون الى القول بحل عمليات التأمين التجاري <sup>(٢)</sup> . وقد انتهى الى هذه النتيجة بعد أن استعرض طرفاً

(١) راجع بحثه ( التعاون لا الاستغلال ) ص ٣٥ — ٣٨ .

(٢) راجع : الاسلام والقضايا الاقتصادية الحديثة ص ٩٠ .

من أقوال الأستاذ مصطفى الزرقا والدكتور الصديق الضرير والشيخ عبد الرحمن عيسى والشيخ عبد الغنى الراجحي (١) .

ولست أدري كيف انتهى من هذه المقتطفات القليلة الى هذه النتيجة الكبيرة التي كانت تستلزم مراجعة كافة أقوال الفقهاء المحدثين (المعتبرين في الرأي والاجتهاد) لمعرفة نسبة من يبيح الى من يمنع الى من يتوقف .

والذي يبدو واضحا من مراجعة أقوال هؤلاء الفقهاء هو أن أكثرهم لم يتجهوا الى اباحة التأمين التجاري ، بل أن عددا قليلا منهم فحسب هو الذي اتجه الى ذلك وعلى له ودافع عنه ، في مقابلة أكثرية لم توافقهم ، في مقدمتهم : ابن عابدين ، والشيخ الحلبي ، والشيخ قراعة ، والشيخ أحمد ابراهيم ، والشيخ عبد الرحمن تاج ، وأستاذنا أبو زهرة ، والدكتور حسين حامد ، والدكتور محمد الدسوقي ، والدكتور عباس حسني ، والدكتور عيسى عبده . . . وغيرهم ، وهو ما انتهى اليه أيضا المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الاسلامي ، وتوقفت في الحكم عليه مؤتمرات مجمع البحوث الاسلامية التي أسهم فيها عشرات من علماء المسلمين .

وأيا فان معظم الذين استشهد الدكتور شلبي بشيء من كلامهم لهم تحفظات في القضية ، وقد سبق أن بينا أن الدكتور الصديق الضرير اقترح في النهاية أن يجعل التأمين كله (٢) تعاونيا ، كما تحفظ الشيخ عبد الرحمن عيسى على بعض صور التأمين على الحياة ، أما الشيخ عبد الغنى الراجحي فانه يفتنم حديثه عن (التأمين) بقوله : « ان طالب الحقيقة في أمثال هذه المباحث يجد نفسه في دوامة من وجهات النظر المتقابلة ، وعندما تبلغ المسألة هذا الحد من تعارض وجهات النظر بعد اعمال الفكر وبذل الجهد في طلب الدليل ، فعلى الانسان مخلصا لدينه وربه أن يلجأ الى قلبه ووجدانه

(١) راجع : السابق ص ٨٧ - ٩٠ .

(٢) راجع أيضا كلمته في ( ندوة التأمين التعاوني ) ، العدد الثالث من ( مجلة البنوك الاسلامية ) ص ٧٧ .



الدينى يستفتيه ويستلهمه ، فما حاك فى صدره فهو اثم فليتركه ، وما اطمأن اليه قلبه وسكنت نحوه النفس فلا بأس <sup>(١)</sup> » . ومثل هذا لا يقال فى أمر اطمأنت فيه النفس الى الاباحة .

\*\*\*

ومهما يكن من أمر ، فليس مقياس صحة الرأى ( فيما هو مختلف فيه مما هو مجال للاجتهاد ) كثرة القائلين به أو قلتهم ، ولا ثقل الرأى على النفس أو خفته ، ولا شهرة أشخاص القائلين به أو عدم شهرتهم <sup>(٢)</sup> . انما المقياس الصحيح الذى تقاس به الآراء المختلف عليها هو مدى توافق كل منها مع مقررات الشريعة ونصوصها الثابتة <sup>(٣)</sup> .

(١). التجارة فى ضوء القرآن والسنة ص ٧٧ .  
(٢). راجع فى تقرير ذلك : (بحوث اسلامية) ٢٦٧ وما بعدها ، ودراسات فى الأحوال الشخصية ) ص ٢٦ — ٣٠ .  
(٣). انظر تفصيل هذا الموضوع فى كتابنا : عقود التأمين وجبة الفقه الاسلامى دار العربية بالكويت ، دار الفصحى بالقاهرة ١٩٨٢ م .

## تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بإشرافنا تاريخية

د. أحمد طاهر حسين

لم تعد اللغة العربية الآن محصورة في حدود جغرافية ضيقة . فلقد تجاوزت كل الحدود التقليدية ، وصادفت اقبالا منقطع النظير من الأمم الأفريقية والآسيوية وفي أوروبا وأمريكا على السواء ، فراحوا يهتمون بدراستها ويؤلفون فيها . هذا بالإضافة الى ما نشهده في السنوات الأخيرة من سيك الوافدين المتدفق على العواصم العربية ، هؤلاء الذين جاءوا للدراسة في جامعاتنا العربية ، أو بهدف تعلم اللغة العربية وحدها .

ونحن نتفق مع الدكتور كمالك بشر في قوله : « ان حياتنا الجديدة قد دعت الناس الى مزيد من التعرف علينا والاتصال بنا اتصالا مباشرا ... » وقد أدرك هؤلاء الناس أن معرفة لغتنا خير سبيل للوصول الى غايتهم » (١) .

وفي الحقيقة فان تاريخ اللغة العربية الفصحى تاريخ طويلا حافلا ، فهو يرجع الى بضعة عشر قرنا مرت خلالها هذه اللغة بمراحل وأطوار متعددة . ولعل أسمى هذه المراحل هي مرحلة الدين الاسلامي الذي تطور بالفصحى من لغة وثنية مادية الى لغة ذات دين سماوي يحكم ما لا عهد لها به من قيم روحية وعقلية وانسانية .

وتلت هذه المرحلة مرحلة أخرى فتحت فيها الفصحى أبوابها لتستوعب العديد من الألفاظ والتعبيرات غير العربية وكان ذلك نتيجة الفتوح الاسلامية

التي حدث على أثرها أن استقر العرب في الأمصار وأخذوا يتناولون الحياة تناولاً جديداً .

وفي هذه المرحلة تكامل للفصحى كيان علمي وحضاري إلى جانب كيانها الأدبي الذي ازدهر فيه الشعر والنثر على حد سواء ، إذ ظهر العديد من الفنون كالشعر التعليمي والرسائل السياسية والمفاخرات والمقامات والنثر التهذيبي والصوفي الخ (٣) .

كانت قوة الدفع هائلة وجبارة ، وأخذت اللغة العربية الفصحى تثبت صلابتها عودها من جيل إلى جيل ، ولا أدل على ذلك من أنها منذ أواسط القرن الماضي قد تطورت بدرجة تسير بها العصر الحديث . ويكتفي مثلاً على هذا التطور أن عدد المصطلحات العربية التي وضعها مجمع اللغة العربية بالقاهرة كان قد بلغ حتى سنة ١٩٧٨ أكثر من ٥٠.٠٠٠ مصطلح تواكب الألفاظ الحضارية المعاصرة في مجالات الطب والعلوم الرياضية والقانون والاقتصاد وعلم الاجتماع وما إليها (٤) .

وبالرغم من أهمية اللغة العربية وكذلك عمق الثقافة التي استوعبتها هذه اللغة فإن حجم الغموض ما يزال كبيراً فيما يتعلق ببدايات طرق تعلم وتعليم هذه اللغة سواء لأبنائها أو لغرب الناطقين بها .

وأقدم الإشارات التي توقفنا على تعليمها لأبنائها في فترة ما ، نجدها في حادثة فك أسارى المشركين بعد غزوة بدر ، إذ كان من شروط ذلك أن يعلم كل أسير قرشي عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة . فهؤلاء الأسرى أذن هم أوائل المعلمين في تاريخ الإسلام ، يقول المبرد : « وقادى رسول الله صلى الله عليه وسلم من رأى فداءه من أسرى بدر . فمن لم يكن له فداء أمره أن يعلم عشرة من المسلمين الكتابة ، ففشت الكتابة في المدينة » (٥) .

وتوالى الاعتماد حول تعلم العربية بوصفها لغة القرآن الكريم ، وكان ذلك طوال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن بعده في عصر الخلفاء الراشدين .

وفي العصر الأموي انهمك رجال الدولة الإسلامية بالشؤون الحربية

والادارية مما لا نجد معه اهتماما بفتح مدارس منظمة لغرض تعليم اللغة العربية آنذاك ، ومع ذلك فهناك اشارات لها أهميتها :

الحجاج وأبوه « كانا معلمين بالطائف » وذلك حوالي منتصف القرن الأول الهجري كما أن الكميث « كان يعلم الصبيان في مسجد الكوفة » ولم يكن بينه وبين الحجاج الا عشرون سنة ، ويذكر الجاحظ أن الوليد بن عبد الملك « مر بمعلم صبيان » ، ويروى أن عبد الحميد الكاتب كان أيضا « معلم صبية » كما يروى أن الضحاك بن مزاحم كان مفسرا ومحدثا ونحويا ( توفي ١٠٥ أو ١٠٦ هـ ) وكان « له مدرسة في الكوفة بها حواري ٣٠٠٠ صبي وكان يتفقددهم راكبا حماره » .

هذا عدا المعلمين الخصوصيين الذين استقدمهم الولاة والخلفاء لتأديب أبنائهم وتعليمهم (٥) .

وفي عصر العباسيين انتشر التعليم أكثر مما قبل ، وذلك بسبب ظهور الورق في أواسط آسيا والصين واستيراده منهما . وربما كان تأثير استعمال الورق في النهضة العربية مثل تأثير فن الطباعة في النهضة الأوروبية أو آخر العنقود الوسطى .

وإذا كان لنا من اطلالة سريعة على حال التعليم في العصر العباسي فقد لا نجد مندوحة عن الإشارة الى أربع مؤسسات رئيسية :

#### **الكتايب ، المساجد ، مجالس العلم ، بيت الحكمة :**

ففي كتاب الأغاني يشير أبو الفرج الى وجود كتاب أو مكتب في الكوفة جاء اليه المؤدب لتأديب الأولاد . كما أنه ذكر مكتبا آخر في الكوفة في حي بنى عيس . وللكتاب ومعلمه ذكر في كتاب البيان والتبيين للجاحظ . وقال ابن رسته أنه في « أردستان » كان يختلف معه الى كتابه ثمانون صبيا « ثم يزيد ابن رسته في أن علقمة بن أبي علقمة « كان له مكتب يعلم فيه العربية والعروض والنحو ومات في خلافة المنصور » . وظل دور الكتاب نشطا مما تشهد له الروايات التالية : « كان محمد بن أحمد الوشاء المتوفى سنة ٣٣٥ هـ نحويا معلما لمكتب العامة » ويقول علي بن زيد المولد

سنة ٤٩٩ هـ « أسلمنى أبى الى الكتاب » . وعمر بن أحمد بن العديم المولود سنة ٥٨٨ هـ يخبرنا أنه لما بلغ سبعة أعوام « حصل الى المكتب فأتقده بين يدي المعلم » . ومبارك بن سعيد المتوفى سنة ٥٨٠ هـ « كان يسكن قراح بنى رزين من بغداد وله به مكتب يعلم فيه الصبيان . وكان أولاد الأكابر يقصدون مكتبه من جميع بغداد لما شاع خبره وصلاحه » .

أما المساجد فقد كانت هي الأخرى ساحة لتعليم الأولاد ، فقد ألغيت الدروس في المساجد وفيها تحلق الفقهاء حول أساتذتهم وفي الأورقة أقيمت المناظرات والمجادلات العلمية . وتحدثنا كتب التاريخ أن القصاص قد لعبوا دورا بارزا في هذا الصدد .

هذا وقد اضطلع بمعبء التعليم الى جوار الكتاتيب المساجد : مجالس العلم ومجالس الأدب . وهذه ميزة تحسب للعرب . فما دام هناك تلميذ وهناك معلم فإن العلم ولا شك يتحصل دون الأخذ بأية رسميات . يقول أبو الفرج في الأغاني : « رأيت أبا المتاهية وهو جرار يأتيه الأصدقاء والمتأدبون فينشدهم أشعاره فيأخذون ما تكسر من الخزف فيكتبونها فيها » . ويحكى « أن دهبلا كان يهوى امرأة من قومه يقال لها عمرة وكانت امرأة جزلة يجتمع الرجال عندها لانشاد الشعر والمحادثة » ويقول : « دخلت على الأمين حين أجلس مجلس الأدب وهو ابن أربع سنين وكان يجلس فيه ساعة ثم يقوم » .

وإذا كانت كل هذه الاشارات تتلحق بالتعلم والتعليم في المراحل المبكرة فقد أوجد العباسيون أيضا المناخ العلمى الملائم لدراسة المتخصصين . وكان بيت الحكمة هو ذلك المعهد الراقى الذى يجد فيه المتقدمون في التعليم بنيتهم . وقد ظالت حياة بيت الحكمة من زمن المأمون ( ٩١٨ — ٢١٨ ) ، حتى زمن أبى العلاء الممرى ( ت ٤٤٩ هـ ) .

وفي أواسط القرن الخامس للهجرة أسس نظام الملك الطوسى وزير ملك شهاب السلطان السلجوقى المدرسة النظامية في بغداد وهى التى تعد بمثابة قمة التطور لمؤسسات التعليم آنذاك (٦) .

عدا هذه الاشارات المقتضية في بدايات التعليم لا نجد ما يشفي الغلة حول أسس التربية عند المسلمين الأوائل أو اشتغالهم بمهنة التعليم بصفة خاصة . لقد قيل ان السبب في ذلك أن العرب كانوا أهل رئاسة وحكم وقد استتقفوا من الاشتغال بالصناعات والمهن ، وبما أن التعليم كان مهنة فقد نفروا منه في جملتهم أو على الأقل تركوا غيرهم ، وهم الأعاجم ، يعملون به (٢) .

ولكن هذا الرأي مغرض الى حد كبير . لأن العرب قد أثبتوا جدارتهم في مهنة التعليم في شتى المجالات ، وعلى مر التاريخ . ويكفى أن نعلم من كتب التراجم أن العالم منهم كان مدرسة تخرج الأجيال ، وكانت إجازته لأحد تلاميذه بالاقراء أو الفتيا شهادة موثقة ونزيهة وموضوعية لأن مهنة التعليم في رأيي هي المهنة التي لا تصح فيها المجاملة ولا تنفع فالمعلم مسئول مسئولية كاملة أمام تلاميذه .

ان السكوت عن ذكر بدايات تعليم اللغة العربية وتعلمها ربما يكون مرده الى الطريقة الشفاهية التي عن طريقها تم نقل العديد من العلوم والمعارف التراثية عند العرب ، وفي البداية كانت جهود حفاظ القرآن وقراءه هي السبب في أن المصادر العربية قد قصرت في هذه الناحية . والحقيقة على أي حال أنه حتى الآن يكتنف الغموض قضية تعليم اللغة العربية حتى لأبنائها العرب : بداية التعليم ، كلفيته ، أسسه ، وظرائفه ، ولهذا فلو انتقلنا بنفس القضية الى غير العرب أو الى غير الناطقين بالعربية كيف حصلوا تعلمهم اللغة العربية لوجدنا — مع الأسف — أن دائرة الغموض تتسع ومساحته تزداد .

ومع هذا فقد حاولت في هذه المقالة أن أرصد عددا من الأسباب التي أرى أنها كلها أو بعضها كانت حوافز لغير العرب في أن يتعلموا اللغة العربية ويحيى العرض هنا في سياق تاريخي وضمن إطار يشمل :

### تعليم اللغة العربية لغوي العرب :

#### ( أ ) في الشرق قديما .

#### ( ب ) ثم في أوروبا العصور الوسطى .

#### ( ج ) وأخيرا على خريطة العالم العربي في الوقت الراهن .

وسنحاول في كل هذا أن نتلمس الدوافع والظروف الخاصة بتعليم اللغة العربية لغوي الناطقين بها .

#### ( أ ) في الشرق قديما

##### اللغة العربية هي أداة الاسلام الأولى :

الاسلام دين سمح يقبل بين صفوفه كل من أخلص النية دون وساطة أو اشتراطات مسبقة لمعرفة اللغة أو غيرها ، فانه يصح لأي شخص أن يسلم أيا كان لونه وجنسه ومعتقدده ، ومع هذا فان عليه أن عاجلا أو آجلا أن يمارس عددا من الشعائر القولية أو اللفظية التي تجعله يشعر بأنه واحد من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم بل وتجعل من حوله من المسلمين يقبلونه في صفوفهم دون تحرص أو ارتياب . وهذه الطقوس اللفظية قد يسمح فيها الاسلام لمن لا يستطيعها ومع ذلك فان المسلم الحق ينشدها ويجهده نفسه في تحصيلها . وقد غطن الى هذه الحقيقة كثير ممن درسوا تاريخ الاسلام والمسلمين . يقول يوهان فوك : أن « لغة القرآن قد صارت في شعور كل مسلم أيا كانت لغته جزءا لا ينفصل من حقيقة الاسلام » (١) .

وأول واجب على المسلم أن ينطق بالشهادتين : يقول : « أشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله » ولا يكون هذا القول مع الجهل باللغة . وقد ينوي شخص ما الدخول في الاسلام أو يظهر للمسلمين

ما يدل على أنه واحد منهم ولكن تبقى هاتان الشهادتان الأمانة الملموسة الأولى — أن لم تكن الوحيدة — على دخوله ساحة هذا الدين . كذلك فإن العديد من الشعائر الدينية في الإسلام انصا تتطلب معرفة باللغة العربية ، وخذ على سبيل المثال : الصلاة ، يقول الفقهاء في تعريفها الشرعى : « أقوال وأفعال مفتوحة بالتكبير ومختتمة بالتسليم » (٩) . ونظرة متأنية في هذا التعريف نوازن فيه بين ما هو قول وما هو فعل نجد أن الأقوال مرعية قبل الأفعال بل قد تزيد عنها ، والذي يعد الأفعال في الصلاة يجد أنها تتراوح بين الوقوف والقعود والركوع والسجود الأخيرة في التشهد وهذه الحركات إذا قيست زمنيا بآيات القرآن التي تقرا في الصلاة مضاعفا إليها العبارات الأخرى مثل الله أكبر ، سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمد ، سبحان ربى العظيم ، سبحان ربى الأعلى ، صيغة التشهد وما أطولها ، التسليم — أقول لو قسمنا كل هذه الآيات والعبارات لوجدنا أنها تربو — على الأقل من الناحية الزمنية — على الأفعال أو الحركات في الصلاة مما يترجح معه قيمة اللغة في واحدة من أهم العبادات وهي الصلاة .

قيل إن أبا حنيفة رضى الله عنه قد أجاز في أحد أقواله قراءة القرآن في الصلاة بالفارسية ، ولكنه كان قد أفتى بهذا رأى قبل انتشار البدع وظهور الابتداع في الدين ، ويقال انه عدل عن رأيه هذا فيما بعد نظرا لتغير الأحوال باستقامة اللسان وخوفا من أن تتخذ فتواء وسيلة الى الفساد في الدنيا . ومعنى هذا أنه رجع عن رأيه الأول بعد أن تبين له وجه الحق والصواب في هذه المسألة .

وسواء كان رجوعه لهذا أم ذاك فإن الذى صح عنه أنه رجع الى القول بأنه لا تصح القراءة في الصلاة بالفارسية إذا كان المصلى قادرا على العربية وأنه لو فعل لا تجزىء قراءته — يقول السيوطى عن آداب تلاوة القرآن أنه « لا تجوز قراءة القرآن بالعجمية أى بغير العربية مطلقا سواء أحسن العربية أم لا ، في الصلاة أم خارجها » (١٠) .



أضف الى هذا أن العديد من المعاملات في الاسلام تتخذ من اللغة العربية أساسا لها . وقد كان أمرا طبيعيا من علماء الفقه الاسلامي أن يفترضوا أن المتعاملين في ظل الدولة الاسلامية انما يستخدمون اللغة العربية فقط وسيلة لتصريف شئونهم فيما بينهم أو مع غيرهم . وخذ مثلا قانون الأحوال الشخصية في الاسلام من زواج أو طلاق وغيرها من عقود تجد أنها لا تتمتع بامعقادا صحيحا الا بإيجاب وقبول صادر من الطرفين وهذا لا يكون الا بالتفوه ببعض الألفاظ والمبارات العربية مثل : زوجتك ، قبلت ، بعتك ، اشتريت ، أنت طالق ، وغير ذلك .

ثم قس على ذلك أمورا أخرى : الشهود في الاسلام في المحكمة وأمام القاضي لابد أن يصدروا لشهادتهم بشئ بصيغة الحلف العربية : أحلف بالله العظيم أن أقول الحق .

على أية حال فإن القارئ لكتب الفقه الاسلامي يجد العديد من الصيغ Formules تقال في مناسبات دينية عديدة سواء في العقيدة أو العبادات أو المعاملات .

قراءة القرآن للمسلم أمر مرغوب فيه ومطالب به بنص القرآن ذاته ، وقد جاء الأمر بهذا مرتين في آية واحدة « فاقراءوا ما تيسر من القرآن ... فاقراءوا ما تيسر منه » (١١) ويكفي أننا نقرأ في تعريف القرآن أنه « متعبد بتلاوته » (١٢) فقرأته اذن بنصه الذي ورد عليه جزء من العبادة ، ومن هنا كان تعليم العربية فرضا على كل مسلم وكانت العربية على هذا لسان عبادة (١٣) .

والذي يقرأ كتب التراجم يجد أن قوام الخلفية الثقافية للعربي أو غير العربي المسلم كان يتمثل أولا وأخيرا في حفظ القرآن الكريم . كان هذا هو ميزان العصر أو العرف العام فيه ، ومن يقرأ مفتاح السعادة لطائس كبرى زاده ، أو يقرأ المقدمة لابن خلدون ، أو مفتاح العلوم للخوارزمي يدرك قيمة هذا الكتاب السماوي الخالد وكيف أنه تفرع عنه

ما يقرب من ثلاثمائة علم كلها مكتوبة باللغة العربية • يقول ابن خلدون :  
« أن تعلم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين وأن القرآن قد صار  
أصل التعليم » (١٤) •

لا جدال اذن في أن اللغة العربية أمانة على كينونة المسلم ، ولن يهون  
منها كأداة أولى للإسلام أن هناك العديد من المسلمين الذين يعتقدون الاسلام  
دينا ولا يعرفون اللغة العربية • والعيب ليس عييبهم هم بقدر ما هي  
مسئولية المسلمين العرب في كل مكان •

من هنا تأتي القيمة الحقيقية لمعرفة المسلم اللغة العربية • وقد شهد  
تاريخ الاسلام وحتى العصور الوسطى أفواجا من غير العرب ارتضوا  
الاسلام ديناً والعربية لغة فكان أن تعلموها وأتقنوها لأنهم وجدوها  
الأداة الأولى من أدوات الاسلام ولهذا أحبوها ورغبوا في تعلمها •

هذا وقد احترم العرب هذه الرغبة من جانب المسلمين من غير العرب  
فراحوا يساعدونهم ما أمكنهم ذلك على تملك زمام هذه اللغة وقد يرجع  
الفضل الأول في هذا الى حفاظ القرآن الأول وكذا سائر القراء  
المشهورين والمعمورين على حد سواء (١٥) •

يقول الشعالي : « ان العربية نزل بها أفضل الكتب على أفضل  
العرب والعجم ومن هداه الله للإسلام اعتقد أن العربية خير اللغات والاقبال  
على تعلمها من الديانة اذ هي مفتاح التفقه في الدين ولو لم يكن المعلم بها  
الا قوة اليقين في معرفة اعجاز القرآن واثبات النبوة لكفى بها فضلا » (١٦) •

#### الفهم والتفاهم :

قد يكون هذا الدافع امتدادا لسابقه حيث أدرك المسلمون من غير  
العرب حاجتهم الى فهم القرآن الكريم وتعاليم الدين الاسلامي الممثلة في

أنوال الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى جانب رغبتهم في أن يعيشوا في مجتمعهم ويواجهوا حقيقة واقعتهم في ظل الدين الجديد دون مكابرة أو عناد .

وبعد حركة الفتوحات الاسلامية وانصهار المجتمع الاسلامي كله في بوتقة واحدة أصبح من المتوقع أن يقبل أصحاب البلاد المفتوحة على اللغة العربية ، على الأقل كوسيلة اتصال تقربهم من أخوانهم الوافدين عليهم في شتى المجالات : في الشارع ، في البيت ، في المكاتب الحكومية والدواوين ، في الجيش ، مع الشرطة ، في ساحة القضاء الخ . والذي يجعلنا نتفهم المسألة بوضوح أكثر أنه من ناحية كان غير العرب أصحاب البلاد المفتوحة في حاجة الى المسلمين : من أسلم منهم كان عليه أن يمارس الشعائر الدينية كما يمارسها المسلمون وبلغتهم ، ومن لم يسلم فعلى الأقل كان عليه أن يعرف لغة المسلمين الذين يسيطرون سياسيا وحضاريا .

وهنا لا ننسى المصاهرة العربية مع بنات البلاد المفتوحة ، اذ تمت زيجات عديدة كان فيها الزوج هو المسئول الأول عن تعليم زوجته اللغة العربية على الأقل كي يتفاهم معها في اطار الحياة اليومية ، وبالمثل لعب الأب نفس الدور مع أولاده منها ، ومن المرجح أن الزوجة الأعجمية أو التي كانت أعجمية قبل زواجها بعربي أصبحت تشارك زوجها مهمة تعليم أبنائها اللغة العربية على الأقل في البيت ولغرض التفاهم بأوسع معانيه .

ومن هنا غلبنا ندعى أن لغة التفاهم هذه كانت هي اللغة المثلى أو اللغة النموذجية المنزهة عن أى خطأ أو المبرأة من العيوب . بالعكس كان اللحن أو الخطأ من أبرز سماتها ، وكان هذا اللحن أحيانا محببا الى العربي حين يستمع فيجد أن زوجته ، أو الأعجمية عموما ، تتطرق للغة العربية محرفة بعض الشيء . كان هذا أحيانا مادة للفكاهة وفي أحيان

أخرى كان سببا للاعجاب ، واستمع الى قول الشاعر الذى فضل الكلام باللحن حين قال فى جارية :

منطق صائب وتلحن أحيانا وخير الحديث ما كان لحننا <sup>(١٧)</sup>

هذه النوعية من اللغة المشار اليها يمكن أن يطلق عليها « العربية المولدة » ذلك لأن هذه اللغة قد استعانت بأبسط وسائل التعبير اللغوى فبسطت المحصول الصوتى وصوغ القوالب اللغوية وأحكام تركيب الجملة ومحيط المفردات وتنازلت عن التصرف الاعرابى واستغنت عن مراعاة أحوال الكلمة وتصريفها كما ضحت بالفرق بين الأجناس النحوية ، واكتفت ببعض القواعد القليلة الثابتة فى مواقع الكلام وذلك للتعبير عن علاقات التركيب .

وقد نستأنس هنا بقصة تاجر الدواب الذى باع جنود المسلمين دوابا ردئية فاستنطقه الحجاج فأجابه : « شركائنا فى هوازها وشريكاتنا فى مداينها وكما تجيء تكون » أى أن هذه الدواب قد وصلت على ما هى عليه من رداءة من شركائه فى بلادهم بالأهواز والمدائن <sup>(١٨)</sup> .

وفى ضوء هذه القصة نستطيع أن ندرك مدى الجهد الذى قام به حفاظ القرآن ، والقراءة على حد سواء حتى منذ عصر الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وذلك فى تدريب الناس على قراءة القرآن بأوجه متعددة كى يتمكن القارئ من النطق به . وفى ذلك يقول الرسول ، صلى الله عليه وسلم « أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه » وكان ذلك بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة <sup>(١٩)</sup> .

ومن ناحية أخرى ، لم يكن المسلمون من العرب فى حاجة تدعوهم الى استخدام لغة أخرى غير لغتهم العربية ، اذ لم يعرف العرب فى جملتهم لغات أخرى غير اللغة العربية . وقد نسال لماذا لم يبادر العرب لتعلم لغات شعوب البلاد المفتوحة وهو الوجه الآخر المحتمل فى هذه المسألة ؟ قد ينظر الى موقفهم هذا على أنه نوع من التعنت البدوى أو الصلابة

أو الشعوبية المقنعة ان جاز التعبير • ومعنى هذا أنه لم تكن لديهم المرونة الكافية لتعلم لغات أخرى غير العربية (٣٠) • يقال دائما « ان الحاجة أم الاختراع » وهذه العبارة صادقة فيما نحن بصددده الى حد كبير ، فسواء لم يحتج العرب الى استعمال لغات غير العربية مصادفة أو عن عمد ، وسواء كانوا بحاجة اليها ولكنهم كانوا — جدلا — متعنتين • فالذى لا شك فيه على أية حال أن شعور العربى بعروبتة التى قوامها اللغة العربية يظل سببا كافيا وحده فى اتخاذ هذا المسلك لأمة منتصرة ، وهى على الحق •

هب أن العرب قد تعلموا لغات شعوب البلاد المفتوحة من فارسية وقبطية وتركية أو كان هذا كافيا لهذه الشعوب غير العربية أن تبقى على مر الزمن مكتوفة الأيدى أمام الاسلام ولغته ، قانعة بما يقدم لها بلغاتها ؟ لا أظن • ان الحالة وان كانت ستسير وقتنا على هذا النحو فان الحماسة التى يلقبها الاسلام فى نفس من أسلم عربيا كان أم غير عربى انما كانت تدفعه الى التشوق لمعرفة المزيد من الاسلام أو عنه •

#### الحصول على وظائف :

وهذا دافع قد يبدو نفعيا بحثا مما يهون معه شأن غير العرب الذين تعلموا العربية فى القديم ، ولكن بقليل من الأناة ندرك أنه فى تاريخ العرب كله لا نجد انسانا غير مسلم تعلم العربية بهدف الحصول على وظيفة وكفى • هذا دافع يأتى ممزوجا ومخلوطا بدوافع أخرى ولكننا نفرد هنا من أجل تصنيف أجود للدراسة • وقد يستدعينا هذا أن نعرض للجانب التاريخى فى هذه النقطة ضاربين المثل بشعبيْن فقط من الذين وفد عليهم الاسلام فاعتنقوه وهما الفرس والأتراك وماذا حدث فى تعريب ديوانيهما •

كان بالبصرة والكوفة ديوانان أحدهما بالعربية والآخر بالفارسية

فلما ولي الحجاج العراق أمر في سنة ٧٨ هـ بنقل الديوان الفارسي الى العربية ، هذا الى أن أكثر كتاب خراسان كانوا من المجوس ولذا فقد كتب يوسف بن عمر ( وكان واليا على العراق سنة ١٢٤ هـ ) الى نصر بن سياره يأمره بعدم الاستعانة بأحد من أهل الشرك في الأعمال الكتابية . وكان أول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية بخراسان هو اسحق بن طليق<sup>(٣١)</sup> أو صالح بن عبد الرحمن مولى بنى تميم<sup>(٣٢)</sup> . أما ديوان الشام فكان بالرومية وكان يكتب عليه سرجون ابن منصور لمعاوية بن أبي سفيان ، ثم منصور بن سرجون ونقل في زمن هشام بن عبد الملك ، نقله أبو ثابت سليمان بن سعد ، وقيل أنه نقل زمن عبد الملك<sup>(٣٣)</sup> ( ٦٥ - ٨٦ هـ ) .

وقد يهم أن نذكر أن الأتراك أصلا من السلاجقة . كانوا تركا في جنسهم فرسا في لغتهم وأديهم . وقد ظلت الفارسية لغتهم حتى الى عهد متأخر هو عهد السلطان مراد الأول المتوفى عام ١٣٥٩ م وبرغم أن الفارسية كانت قواما للثقافة عند الأتراك فقد كان حتما على كل من أسلم منهم أن يتفقه في دينه وأن يحذق لغة هذا الدين ومن هنا دعت الحاجة دائما الى تعلمهم اللغة العربية<sup>(٣٤)</sup> .

وفي مصر كانت الدواوين تكتب باليونانية الى أن انتقلت الخلافة الى الوليد بن عبد الملك فسار على سياسة أبيه في تعريب الدواوين وحول ديوان خراجها الى العربية وقام بتنفيذ هذه السياسة واليه على مصر عبد الله بن عبد الملك بن مروان سنة ٨٧ هـ .

وفي العصر الفاطمي لا ينبغي لنا أن نغفل الإشارة الى ديوان الانشاء أو ديوان الرسائل الفاطمي . هذا الديوان الذي كان من أهدافه تسجيل وقائع الدولة في الداخل والخارج على السواء . لقد كان بمثابة ثلاث وزارات مجتمعه : وزارة خارجية ووزارة داخلية ووزارة عدل . كان هذا الديوان يتألف من رئيس يقال له « الشيخ » أو « الشيخ الأجل » يعاونه

عدد غير قليل من الكتاب ، وهؤلاء الكتاب كان يشترط فيهم أن يكونوا على دراية كاملة باللغة العربية وأساليبها يتولون وظائفهم بعد امتحان عسير ولذلك فإن انتقان اللغة العربية ودراستها كان شرطا أساسيا لتولى الوظيفة في هذا الديوان . ونحن نقرأ عن عدد لا بأس به من غير العرب الذين أسلموا وجهدوا في دراسة العربية كي تكون لديهم الفرصة للتوظيف في هذا الديوان (٢٥) .

هذا ويرتبط بموقف تعلم اللغة العربية كغرض للحصول على وظيفة في الدولة الإسلامية العربية احتمال وجود موقف آخر هو الذي حفز الى تعلمها أيضا وذلك هو التقرب الى الحكام خاصة وأن جانبيا كبيرا جدا عن نشاط الحكام كان يتمثل في المجالس الأدبية أو الفقهية عند الخليفة وكانت اللغة العربية هي الوسيلة المستخدمة في هذه المجالس (٢٦) .

#### رد الاعتبار للأعاجم :

الأعجمي من وجهة النظر العربية كانت فيه نقيصتان : الأولى أنه ليس مسلما والثانية أنه لا يعرف اللغة العربية . وكان من السهل جدا مداواة النقص الأول بأن يتوصل أي أعجمي الى الاسلام فيصبح بين يوم وليلة مسلما ، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم . أما النقيصة الأخرى وهي عدم معرفته اللغة العربية فكانت بالضرورة تأتي تبعا ، طال وقت ذلك أو قصر ، اعتمادا على الحواجز المباشرة وممدى جدية كل شخص وما يتفق وقدراته النفسية والاجتماعية على هضم اللغة . هذا المعيار يكاد ينطبق على العديد من الأعاجم الذين اعتنقوا الاسلام .

ولكن يبقى للمسألة وجه آخر ، فهناك الأعاجم الذين أسلموا وتعلموا العربية ونبغوا فيها بل أكثر من ذلك صمموا على أن يكتبوا بها ويؤلفوا في شتى مناحي الثقافة العربية والإسلامية . ومن هنا كانت لهم الريادة في التفوق على العرب أنفسهم في هذه المجالات . ويكفي أن نعلم أن صاحب صناعة النحس العربي كان فارسيا وهو سيبويه ويتلوه

الفارسي وبعدهما الزجاج « بل ان أكثر حملة الحديث النبوي كانوا من العجم كما كان علماء أصول الفقه أو غالبيتهم من العجم أيضا وكذلك أصحاب علم الكلام ومعظم المفسرين .

ويؤيد تلك الحقيقة ما تنبأ به الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « لو تعلق العلم بآكتاف الثريا لناله قوم من أهل فارس » وربما كان ذلك فعلا منهم بسبب سببهم الى التأليف والتصانيف (٢٧) .

لقد دخل في الاسلام كثير من أبناء فارس والروم ومصر وكانوا يعرفون بالموالي لأن من أسلم على يد رجل فهو مولاة ومنهم من كان قد ضرب عليه الرق ومنهم من أسلم ولم يجز عليه رق وأخذ المسلمون كثيرا من الأبناء أسرى وربوهم في كتفهم وعلومهم القرآن والسنة فحفظوا وفهموا واستعانوا بما عندهم من الكتابة والنباهة على الاجادة .

وقد اضطر الجمهور العربي المسلم مع عصبية لعروبتة في ذلك الوقت الى احترامهم والرضوخ لفتاويهم ورواية الحديث عنهم ، وقد وجدوا في جميع الأمصار الاسلامية وشاركوا الصحابة وكبار التابعين من العرب في العلم والتعليم . فقلما يذكر عبد الله بن عمر الا ومعه مولاة نافع وقلما يذكر أنس بن مالك الا ومعه مولاة محمد بن سيرين وكثيرا ما يذكر أبو هريرة ومعه عبد الرحمن بن هرمة الأعرج راويته ، وهؤلاء كانوا أكثر الصحابة حديثا وفتوى ، ولواليتهم فضل كبير في هذا الباب ، بل ان هؤلاء الموالي أثبتوا على مر الزمن أنهم أهل للمسؤولية الملقاه على عاتقهم فجدوا فيما هم بصددته وتزعموا الحلقات الدراسية هنا وهناك ، ولا أدل على هذه الظاهرة أنه كان على رأس الموالي في البصرة الحسن البصري وفي العراق كان من الموالي ربيعة الرأي رائد مدرسة الرأي وهو من أكابر التابعين وعليه تتلمذ الامام مالك بن أنس (٢٨) .



### الجذب الذاتي في اللغة العربية :

مهما رحنا نتلمس الأسباب التي من أجلها توجه غير العرب في القديم الى دراسة اللغة العربية والتعرف عليها بل والتأليف بها فان من واجبنا — رغم كل هذا — ألا نغفل حقيقة هامة في هذا المجال وهي تتمثل فيما للغة العربية من قدرة ذاتية تستطيع بها أن تروق في آذان مستمعيها بل وتجذبهم اليها حتى دون معرفة بها . ولست أتكلف زيادة هذه الخاصية إذ هو أمر مقرر ومعروف . لقد شاع بين اللغويين الذين درسوا اللغات الأوروبية قولهم : « اذا تكلم الفرنسي غنى واذا تكلم الألماني بمق واذا تكلم الانجليزي تكلم » (٣٧) ، ومعنى هذا أن مثل هذه الملاحظة أمر مقرر لبعض اللغات .

أذكر هذا اعتمادا على خبرة وتجربة شخصية مارستها في تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها من جنسيات مختلفة : من أمريكا وكندا وإنجلترا وفرنسا والهند واليابان وباكستان وأفغانستان وسنغافورة وغيرها .

بعد أن يتعود كل منها على الآخر في الصفوف الدراسية أسأل الطلاب الدارسين والذين قدموا الى القاهرة لدراسة اللغة العربية — أسألهم عما كانت تعنيه اللغة العربية وأصواتها لهم حين كانوا يسمعونها وقبل أن يتعلموا حرفا واحدا منها . كانت اجاباتهم أنهم كانوا يشعرون بجدار كثيف بينهم وبينها ومع هذا فقد كانوا يتميزون عددا من المظاهر أهمها : موسيقية الكلام . يقولون انهم عند استماعهم اليها كانوا يحسون بأنهم يستمعون الى شعر ، وربما كان ذلك راجعا الى أمرين :

اعطاء كل حركة حرفها في النطق سواء كانت قصيرة أم طويلة وسواء كانت تشكيلا داخليا للكلمة أم كانت علامة اعراب . وأيضا فان النبر العربي المأقع في الكلمات انما يخلق في الأذن نوعا من الألفة والتعود .

قادتني ملاحظات طلابي هذه الى استقراء أعمق وأكثر تخصصا فكنت أحضر لهم قطعا مسجلة من الراديو في موضوعات مختلفة وأسممهم اياها وبصفة خاصة الطلاب المبتدئين وهم في المرحلة التي يمكن أن يطلق عليها مرحلة الضباب اللغوي : أسممهم قطعا في موضوعات سياسية واجتماعية وثقافية ودينية • وقد أورد هؤلاء الطلاب ذوو الجنسيات المتنوعة عددا من الملاحظات حول انطباعاتهم الشخصية بالنسبة لموسيقى اللغة العربية وتنظيمها ونبرها ووقعها العام على آذانهم • وفي الحقيقة فإن اجماعهم تقريبا كان ينصب أكثر على الموضوعات الدينية والتي كنت قد سجلتها من اذاعة القرآن الكريم بالقاهرة • لقد أحسوا باللغة العربية — كما يقولون — بوقع خاص وبموسيقى متميزة • بل أكثر من هذا كان البعض منهم أحيانا يكرر كلمة مما يسمعه : كلمة مفصولة عما قبلها وعما بعدها ، ولهذا في نظري دلالتة الكبيرة على أن الدارس يستطيع عن طريق هذا الحمام اللغوي أن يتعرف على المحطات الرئيسية للكلمات ان جاز هذا التعبير : أن يصبح قادرا — وهو مازال في مرحلة الضباب اللغوي — على أن يتميز أنه من هنا ومن هنا فقط تبدأ كلمة ، والى هنا والى هنا فقط تنتهي • ربما يظن أن جزءا من هذه الظاهرة قد يعزى الى مهارة الشخص نفسه ولكن اذا عرفت أن نسبة هذا بين الطلاب كانت تقريبا مائة في المائة أدركت أن الخاصية يجب أن تعطى للغة لا للدارس ، ومع هذا فمازلتؤكد أن هذا كان فقط في الفقرات الدينية التي ينحى المتحدثون بها الى نوع من النطق المفسر والمبالغ في الضبط السليم والتأكيد على النبر واشباع الحركات •

لعل هذه الملاحظات التي أوردتها من يتعلمون اللغة العربية في العصر الحديث تقودنا الى نوع من التفكير حول بعض الخصائص الذاتية للغة العربية تلك التي جذبت اليها الكثيرين في القديم فراحوا يتعلمونها ويتعرفون عليها ومهما كانت الدوافع أو الحوافز فإنه لا ينبغي أن نهمل هذا الجانب الصوتي الذي يشد انسانا لا يعرف العربية اليها •

صحيح أن معظم المتكلمين بهذه اللغة في القديم ربما يكونون قد تحرروا من استعمالها بضبط اعرابى تام ، ومع هذا فإن بالامكان أن نتصور العديد من المجالات التي كانت تستعمل فيها هذه اللغة في صورتها النموذجية — ونحن نحيل المتشككين في هذا الى طريقة نطق « العريف » في الكتاتيب بالقرى المصرية ، وكذلك الى نطق مدرسى اللغة العربية في المرحلة الابتدائية أو في المعاهد الأزهرية (٣٠) .

هذه — في رأى — أهم الدوافع التي يمكن التنبؤ بأنها : بعضها أو جميعها قادت غير العرب من أهل البلاد التي فتحها المسلمون الى تعلم اللغة العربية .

واستكمالاً للصورة أرى أن أضيف اليها عدداً آخر من الدوافع ولكن على ساحة تختلف عن سابقتها ، وهى أوروبا . وهنا لن نرجم بالغيب أو نختلق الدوافع لأن المادة التاريخية متوفرة .

وما زال السؤال وارداً عن الدوافع التي حدثت بالأوروبيين وفي العصور الوسطى على وجه التحديد الى دراسة اللغة العربية .

نظراً لأن علاقة الأوروبيين باللغة العربية ودراساتها لا ينقسم عن موقفهم من الاسلام فإن هذا العرض يتناول الأسباب التي جعلتهم أولاً يحتكون بالاسلام وبلغته العربية .

### ( ب ) في أوروبا العصور الوسطى

#### احتكاك الغرب المسيحي بالاسلام :

بانتهاء القرن العاشر الميلادي كان العالم الاسلامي قد أصبح يمثل في نظر الغرب عالما ذا محاور ثلاثة :

فالعالم الاسلامي قد أصبح بنية سياسية لها أيديولوجيتها التي لا ينبغي أنكارها أو تجاهلها ، وهو أيضا حضارة مختلفة أصبحت حقيقة واقعة ، وكذلك فهو اقليم اقتصادي له تأثيره على المسار الاقتصادي للعالم الغربي (٣١) .

هذا ولم تكن لدى أوروبا المسيحية صورة واحدة عن العالم المعادي الذي كانت في صدام معه بل كانت لديها عدة صور :

ففي مجال الدين وجه الكتاب تشويه صورة الاسلام ورسوله لدى الانسان العادي وبدون دقة أطلقوا العنان ( لجهل الخيال المنتصر ) كما يقول ساثورن Southern فجعلوا من رسول الاسلام ساحرا هدم الكنيسة في أفريقيا وفي الشرق (٣٢) .

هذا ولا يجد المرء موقفا موضوعيا الا في مجال مختلف تماما لا يمت للدين الاسلامي الا بصلة بعيدة ، وهو العلم بأوسع معانيه .

فمنذ بداية القرن العاشر الميلادي أراد بعض العلماء زيادة ذخيرة المعرفة النظرية عن العالم والانسان ، وهذه المعرفة كانت موجودة في الكتب اللاتينية القليلة التي أمكن انقاذها من حطام الحضارة القديمة . وكان هؤلاء العلماء قد علموا أنه كان لدى المسلمين ترجمات عربية للمؤلفات الأصلية للعالم القديم وأنهم كانوا على اطلاع على مؤلفات كاملة في العلوم الأساسية .

وهكذا ظهرت الترجمات اللاتينية لهذه الأعمال تدريجيا وانتشرت ثروة العرب العلمية وتمت أعمال الترجمة ، وبالطبع لم يجر البحث في المخطوطات العربية عن صور الاسلام أو العالم الاسلامي بل عن المعرفة الموضوعية للطبيعة ، ومع ذلك فقد كان لا بد أن تتوفر بعض المعلومات عن المسلمين أصحاب هذه المعرفة • ويظهر بوضوح في عدة أمور :

كتب بدرو دي الفونسو Pedro de Alfonso ، وهو يهودي أسباني جرى تعميده سنة ١١٠٦ م وأصبح طبيباً لهنري الأول ملك إنجلترا ، أول كتاب يحتوى على معلومات لها بعض القيمة الموضوعية عن محمد ( ص ) والاسلام •

أتم روبرت المعروف بـ Robert of Ketton الانجليزى ترجمة للقرآن عام ١١٤٣ كما ترجم الفريق الذى كونه بطرس الموقر Peter the Venerable ( ١٠٩٤ — ١١٥٦ ) سلسلة من النصوص العربية •

ذهب جرارد المعروف بـ Gerard of Remona ( ١١١٤ — ١١٨٧ ) الى طليطلة للبحث عن ترجمات عربية للنصوص اليونانية التى كان يرغب في ترجمتها وبذلك يضيفها الى حصيلة الفلسفة الغربية •

وفي نفس الوقت تقريبا جرى البدء في ترجمة كتاب الشفاء لابن سينا • وفي عام ١١٨٠ اكتملت المجموعة الأولى من مؤلفات ابن سينا الفلسفيه وأخذت تروج في أوروبا وكان تأثيرها بالغاً وتبعتها ترجمات لفلاسفة آخرين وبتلاحق سريع •

وهكذا أخذت تتشكل في أذهان المفكرين الغربيين صورة أخرى للعالم الاسلامي بوصفه مهذا لفلاسفة عظماء ، وكانت هذه الصورة مضادة تماماً للصورة السابقة : صورة الكيان السياسى الذى يسيطر عليه

دين معاد ، وهى الصورة التى خلقتها الخرافات السخيفة والكريهة  
فى أذهان الناس .

وقد جاء وقت على أوروبا كانت لفظة الفيلسوف بالنسبة لها  
تعنى غملياً المسلم .

ومن أجل ذلك فقد نشأت لدى الغرب رغبة كبيرة فى الاهتمام بالعرب  
وتاريخهم وجغرافيتهم وعاداتهم وتقاليدهم وبالطبع لغتهم ، وبهذا تغيرت  
الصورة العدائية من جانب الغرب للإسلام .

كانت النتيجة لهذه الرغبة أن دعا كل من روجر بيكون R. Bacon  
( ١٢١٤ — ١٢٩٢ ) وريموند ليل Rymond Lul ( ١٢٣٥ — ١٣١٦ ) إلى إحلال  
الجهود التبشيرية التى تستند إلى فهم عميق للمعقيدة الإسلامية واللغات  
الإسلامية محل المساعى العسكرية ، وبهذا تغيرت الصورة القديمة  
المعادية أو على الأقل أصبحت نسبية .

وفى بداية القرن الرابع عشر أخرج دانتي من الجحيم كلا من ابن سينا  
وابن رشد وصالح الدين الأيوبي ووضعهم فى المطهر . وهؤلاء هم المحدثون  
الوحيدون الذين انضموا إلى حكماء العالم القديم وأبطاله .

وفى عام ١٣١٢ صادق مجلس فيينا على أفكار بيكون وليل بخصوص :

#### تعلم اللغات وخصوصاً اللغة العربية .

ومنذ نهاية القرن الرابع عشر أدى نمو الامبراطورية العثمانية على  
حساب البلقان المسمى إلى بعث الاهتمام بالدين الإسلامى ، وأصبح  
اتصال أوروبا بالأتراك يقوم على صلات سياسية لا علاقة لها بالمعقيدة  
الدينية المسيحية ، وكانت كل التحالفات والحياد والحرب مع العثمانيين تقوم  
على اعتبارات سياسية محضة . ولكن الشيء الذى لا ينبغى تجاهله هو

أن الاسلام والأتراك كانا صنوين من الناحية العلمية وكانت كلمة ( تركى ) لا كلمة فيلسوف هذه المرة — مرادفة لكلمة ( مسلم ) •

#### حركة الاستشراق :

كان لحركة الاستشراق في الغرب دورها الذى لا ينكر في اقبال غير الناطقين بالعربية على تعلم اللغة العربية ، ولهذا العامل قصة تطول ولكنها نوجزها فيما يلى :

لقد بدأ الباحثون في أوروبا يدرسون اللغات ويجمعون المعلومات لأغراض عقائدية محضة • ففى أسبانيا العصور الوسطى بدأت الدراسات العربية استجابة لحاجات العمل التبشيري •

وفي روما بدأت هذه الدراسات كجزء من الدراسات السامية بصورة عامة حيث كانت المشيخة الرومانية Curia مهمة بتوحيد الكنائس الشرقية • وبالجمله فإن اللغة العربية في أوروبا قد استفادت من المطابع وكان الهدف المعلن من انشاء هذه المطابع في البداية مساعدة المجهود التبشيري ، ولكن بالرغم من ذلك فقد طبعت منذ البداية المؤلفات الطبية والفلسفية لابن سينا بالإضافة الى كتب القواعد والجغرافيا والرياضيات •

ومن أجل الحصول على معرفة أفضل بمؤلفات ابن سينا الطبية تكررت المحاولة في نهاية القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر في كل من :

#### باريس وهولندا وألمانيا •

كذلك فإن البابوية قد اهتمت — كما اهتم كثير من المسيحيين — بأمر وحدة الكنائس وحاولوا التوصل الى اتفاق مع المسيحيين الشرقيين وقد أدى هذا بالطبع الى دراسة لغتهم ومؤلفاتهم •

كما أدت تفسيرات الكتاب المقدس التي كانت أحد المواضيع الرئيسية

للجدل بين البروتستانت والكاثوليك الى دراسة فيلولوجيا اللغات الشرقية واستمر الأطباء في الاهتمام بابن سينا رغم أنه كان ثمة تيار مضاد للدراسات العربية .

وبالإضافة الى هذا فقد أدى الخطر التركي الى دراسة أوثق للامبراطورية العثمانية وللإسلام .

وكل هذه الجهود والاهتمامات انما تلقى الضوء على ظهور شبكة استشرافية متلاحمة .

وهكذا تأسس أول كرسى للعربية عام ١٥٣٩ في الكوليج دي غرانس التي كانت قد تأسست حديثا وشغل هذا الكرسى جيوم بوستال Guillaume Postal ( ١٥١٠ — ١٥٨١ ) .

كذلك فان الباحث الهولندى توماس فان ارب Thomas Von Erpe أو أربينسو Erpinus ( ١٥٨٤ — ١٦٢٤ ) قام بنشر أول كتاب قواعد للغة العربية .

كما كثرت كراسى الدراسات الشرقية ولم تعد باريس وحدها منفردة بذلك ، بل امتد هذا الى ليدين حيث كان هناك راغلينجن F. Van Ravelingen ( ١٥٣٩ — ١٥٩٧ ) الذى كان يدرس العربية بها منذ سنة ١٥٩٣ ، وأيضا في انجلترا حيث كان ادوارد بوكوك Edward Pocock أول من شغل كرسى اللغة العربية في اكسفورد عام ١٦٣٨ .

وقد استفاد ب . دريلو B. d'Herbelot من المواد الكثيرة المتراكمة فكتب موسوعته : المكتبة الشرقية Bibiotheque Orientale ( الذى نشره جالان Galland بعد وفاته عام ١٦٩٧ ) وهو أول محاولة لكتابة موسوعة للإسلام .

وقد يتصل بهذه الأهداف الجادة هدف ترفيهي بحث يتمثل في اسهام



جالان Galland بشكل حاسم في تقوية التدقيق لكل ما هو شرقي حين نشر في بداية القرن الثامن عشر ترجمته لكتاب ألف ليلة وليلة ( ١٧٠٤ - ١٧١٧ ) الذي سيصبح تأثيره بالغاً ، وبسببه لم يعد أحد ينظر الى الاسلام على أنه أرض أعداء المسيح بل أصبح بصورة أساسية حضارة غريبة ورائعة موجودة في جو خيالي فيه الجن العصاة من أختار وأشرار . وكل هذا كان يبهج القراء الذين كانوا من قبل يبدون تعلقاً شديداً بقصص الجان الأوروبية .

وفي القرن الثامن عشر حدثت تطورات هائلة ساعد عليها عصر النهضة العقلية في أوروبا وكان من نتائجها أن الأوروبيين بدأوا ينظرون الى منافس المسيحية ( الاسلام ) بنظرة محايدة بل بتعاطف . وتدرجياً انتقل بعضهم من مرحلة النظرة الموضوعية اليه ، الى مرحلة الاعجاب به حتى خارج الجامعات والاهتمام الأكاديمي .

صحيح أن بعض المستشرقين أرادوا حصر الدراسات العربية في نطاق اتفيلولوجيا الدينية فقط وتفسير الكتاب المقدس ، ولكن آخرين رأوا أن يتجاوزوا هذا الى دراسة الأدب العربي وتاريخ محمد صلى الله عليه وسلم والتاريخ الاسلامي بوجه عام .

وخلال القرن الثامن عشر أيضاً كان المارونيون من أمثال Assemanis في إيطاليا و Gasiri في أسبانيا يصنفون **فهارس المخطوطات العربية** .

وقام الملك لويس الرابع عشر في سنة ١٧٠٠ ، وماريا تيريزا سنة ١٧٥٤ بتأسيس بعض المدارس من أجل غاية عملية هي **تدريب المترجمين** .

وفي الهند قام ويليام جونز بتأسيس أول جمعية شرقية هي جمعية البنغال الآسيوية وكان هناك في الأراضي الاسلامية مجموعة من البريطانيين المهتمين باللغات والآداب الاسلامية والهندية الكلاسيكية على حد سواء .

كما أن كل شخص في أوروبا كان يريد التعرف على لغات الشرق وحضارته  
كان عليه أن يتوجه إلى مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس ( والتي  
تأسست في مارس سنة ١٧٩٥ ) •

وكان الرائد في هذا المجال أو أستاذ جميع المستشرقين الأوروبيين هو  
Silvester de Sacy سلفستر دي ساسي الذي ألقى على تلاميذه في مدرسة  
بورت رويال Port Royal كتاباً في النحو العربي تم جمعه وطلبه في جزعين  
سنة ١٧٩٩ وقد أسماه التحفة السنوية في علم العربية ثم أعاد طبعه منقحاً  
مزيداً سنة ١٨٠٤ •

هذا وقد ظهرت كلمة مستشرق Orientalist في إنجلترا سنة ١٧٧٩  
وفي فرنسا سنة ١٧٩٩ ، وأدرجت كلمة استشرق في قاموس الأكاديمية  
الفرنسية عام ١٨٣٨ Dic. de l' Academie Francaise •

وتسير الأمور على هذا النحو زمناً ليس باليسير حتى كانت الحرب  
العالمية الأولى وكان من نتائجها اهتزاز العصبة العرقية في الشرق •  
وأصبح تعليم اللغة العربية هدفاً سامياً يسعى إليه كل من يحترم عقله  
في الشرق أو الغرب على حد سواء •

#### ( ج ) على خريطة العالم العربي في الوقت الراهن

##### الاقتصاد والسياسة والعامل الأكاديمي :

كان لانفتاح العالم العربي في القرن العشرين تأثير كبير في توثيق  
علاقاته بالغرب وأمريكا ودول آسيا وقد جدد ظروف سياسية واقتصادية  
جعلت التعاون مشتركاً بين العالم العربي وغيره من أقطار العالم •

وبالتالي فقد وجدت هذه الأقطار حاجتها الماسة إلى تبادل التعاون  
( م ٦ - دراسات )

مع العالم العربى وبالتالى الى تعلم لغته سواء كان أبناء هذه الاقطار يعملون في مجال السياسة أو الاقتصاد أو التعليم بأوسع معانيه •

ولهذا فقد تضافرت الجهود في شتى الاقطار العربية الى الاستجابة لهذه الرغبات في مجال تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها سواء داخل حدودها أم خارجها •

واليوم نرى تزايداً مكثفاً في شتى الاقطار العربية على تحقيق هذه الغاية النبيلة •

وفي جمهورية مصر العربية نشطت مؤسسات عديدة تحمل هذا العبء منها • جامعة الأزهر ، وإدارة الوافدين بها ، وجامعة عين شمس ، واتحاد الاذاعة والتليفزيون ، والمركز الثقافى للدبلوماسيين الأجانب الذى تأسس سنة ١٩٦٥ ، الى جانب الجامعة الأمريكية بالقاهرة •

ولكى نبرز الدور الذى تضطلع به هذه الجامعة في هذا المجال فقد نشير الى أن اهتمام الولايات المتحدة باللغة العربية وتعليمها بالجامعات ومدارس اللاهوت هناك انما يرجع الى بداية القرن العشرين •

وكانت العربية تدرس مع العبرية وكان معظم أساتذتها من اليهود أو من دارسى العهد القديم أو المبشرين •

وتدريجياً حدث تغيير طفيف كان مكانه جامعة برنستون بولاية نيوجرسي حيث اهتم في منتصف الثلاثينات — الأستاذ فيليب حتى بتعليم بعض الموضوعات الخاصة بالاسلام والعرب واللغة العربية •

وتكون تبعاً لذلك بهذه الجامعة جيل جديد من أساتذة العربية وهم الذين بدأوا في تدريب الجامعات الأمريكية الأخرى •

وبمرور الزمن تبلورت برامج ودراسات الشرق الأوسط أو الدراسات

العربية وأوضح مثل على ذلك برنامج كاسا CASA ومركزه الجامعة الأمريكية بالقاهرة وهو يدار بواسطة اتحاد من الجامعات الأمريكية (٢٤) .

ففى سنة ١٩٦٢ تأسست بأمريكا الجمعية الأمريكية لمدرسي اللغة العربية وكان ذلك بفضل هيتين بالولايات المتحدة أولها : جمعية اللغات المعاصرة والثانية هى الجمعية الأمريكية لتدريس اللغات الأجنبية .

كان هدف هذه الجمعية العمل على تنظيم تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها لدرجة تجعل منها الآن الممثل الوطنى أو الدولى الذى يضطلع بهذه المهمة .

تتكون هذه الجمعية من ١٣٠ عضوا من أساتذة اللغة العربية وكذلك بعض الخريجين الذين يتخصصون فى معاهد أمريكا أو كندا أو أوروبا أو الشرق الأوسط عموما .

وقد عملت هذه الجمعية جاهدة على نشر مجلة أسمتها « العربية » لنشر مقالات متخصصة فى تحليل أو طرق تدريس اللغة العربية أو الأدب العربى بوجه عام .

كذلك فقد كان من نشاط هذه الجمعية أنها تتبنى عقد مؤتمرات سنوية وكان تنظيما لها أحيانا وحدها وأحيانا بالاشتراك مع هيئة أخرى هى جمعية دراسات الشرق الأوسط بأمريكا الشمالية .

هذا بالإضافة الى أن هذه الجمعية قد أعدت امتحانات كفاءة فى اللغة العربية ، وكان هذا بتشجيع وتمويل وزارة التربية بأمريكا .

كان من ثمرة هذه الجمعية وجهودها الرائدة أن اجتمع بعض مديري الجامعات الأمريكية الرائدة وأيضا أعضاء هيئات تدريس اللغة العربية بها وقرروا انشاء مركز الدراسات العربية بالخارج CASA وكانوا موفقين اذ اختاروا القاهرة مقرا لهذا المركز حيث يتيسر للدارسين الجو الملائم

الذى يمكنهم فيه الاستماع الى اللغة العربية أو استعمالها أو زيارة المعاهد المختلفة التى قد تساعدهم على تطوير أو تحسين كفاءتهم فى اللغة العربية سواء لغرض البحث أو التدريس •

كان لبرنامج CASA فضل تخريج عدد كبير من الأمريكين الذين يجيدون اللغة العربية فهما وقراءة وكتابة وأحياناً محادثة أو ترجمة •  
والعديد منهم يستعمل هذه اللغة فى بحوثه لدرجتى الماجستير أو الدكتوراه •

والى جانب هذا البرنامج وفى نفس الجامعة توجد وحدة اللغة العربية وهى تؤدى نفس الغرض ولكن قاعدتها أعرض ففى تقدم اللغة العربية لغير الناطقين بها من أبناء الجنسيات المختلفة من كندا وأوروبا واليابان وكوريا بالإضافة الى الولايات المتحدة الأمريكية •

وفى سنة ١٩٧٧ تأسس برنامج تدريس العربية لغير أبنائها وهو يمنح درجة الماجستير فى هذا النوع التخصصى الدقيق •

واذا تركنا مصر الى غيرها من البلاد العربية الشقيقة وجدنا اهتماماً كبيراً بهذا الفرع من الدراسات •

فى المملكة الأردنية الهاشمية هناك برنامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وهو تابع لقسم اللغة العربية فى كلية الآداب بالجامعة الأردنية •

وفى دولة الامارات العربية المتحدة هناك مراكز محو الأمية وتعليم الكبار وهو تابع لوزارة التربية والتعليم هناك ويخدم العديد من الدارسين من غير العرب • كذلك فان دولة الامارات تستضيف سنوياً عدداً لا بأس به من طلاب أفريقيا وآسيا تعلمهم اللغة العربية والدين الاسلامى الى جانب موضوعات أكاديمية أخرى •

وفي تونس هناك معهد بورقيبة للغات الحية وهو تابع للجامعة التونسية .

وفي الجزائر هناك العديد من المعاهد العليا للتعليم التي تخدم طلاب الكليات الجامعية المختلفة ممن لا يعرفون اللغة العربية . هذا الى جانب مركز التعريب التابع لمعهد اللغة العربية والآداب العربية بجامعة الجزائر وهو الذي أنشئ سنة ١٩٧٥ .

وفي المملكة العربية السعودية هناك معهد تعليم اللغة العربية بجامعة الرياض وآخر بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية وله فرعان في باكستان وطوكيو كما أن هناك شعبة تعليم اللغة العربية لغير العرب في الجامعة الاسلامية وأيضا كلية اللغة العربية والآداب التي افتتحت سنة ١٣٩٥/١٣٩٦ هـ .

كذلك هناك جامعة الملك عبد العزيز بجدة وهي تعد دورات خاصة لتعليم اللغة العربية للأجانب الموجودين في منطقة جدة من رجال السك الديبلوماسي ورجال الأعمال وموظفي الشركات العاملين بالمنطقة .

وفي جمهورية السودان الديمقراطية هناك قسم للغة العربية بكلية الآداب جامعة الخرطوم ، كما أن بالخرطوم أيضا المركز الاسلامي الأفريقي وهو تحت الانشاء ، هذا بالإضافة الى معهد الخرطوم للغات الحية .

وفي الجمهورية العربية السورية هناك معهد تعليم الأجانب للغة العربية بدمشق وهو مؤسسة حكومية تابعة لوزارة التربية .

وفي الجمهورية العراقية معهد تابع لكلية الآداب — جامعة المستنصر — هذا بالإضافة الى الدورات المسائية التي تمقدها كلية الآداب جامعة بغداد لخدمة هذا الغرض .

وفي قطر هناك معهد تابع لوزارة التربية والتعليم •

وفي الجمهورية العربية الليبية هناك جمعية الدعوة الإسلامية بطرابلس  
وهي تتخضم دراسات لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها (٢٦) •

كل هذا عدا ما تقدمه بعض هذه الأقطار العربية لنشر اللغة العربية  
لغير الناطقين بها خارج أقطارها • ويلاحظ أن الجهود ، في هذا الصدد ،  
ما تزال متواصلة •

## المراجع

- (١) د. كمال بشر : علم اللغة العام : الأصوات ط ١ القاهرة ١٩٧٥ ص ١٧٨ .
- (٢) د . شوقي ضيف : النسخ المعاصرة : مجلة مجمع اللغة العربية جزء ٤١ مايو ١٩٧٨ ص ١٩ .
- (٣) المرجع السابق ص ٢٠ .
- (٤) المبرد : الكامل ص ١ ص ٢١٣ في عصر مبكر كان المثلثون في المدينة غالبا من اليهود — انظر دائرة المعارف الانجليزية ط ١ مادة « مدرسة » ص ٣٠٠ .
- (٥) د . خليل طوطح : التربية عند العرب ( رسالة دكتوراه ) القدس — بدون تاريخ ، دائرة المعارف الاسلامية ص ٣٠١ وحول مدرسة نظام الملك ص ٣٠٣ .
- (٦) المرجع السابق لطوطح صفحات ١٠ — ١٧ بتصرف .
- (٧) مقدمة ابن خلدون ص ٢٧٠ ، زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ج ٣ ص ١٩٩ ، ج ٢ ص ٤٩ على التوالي .
- (٨) يوهان غوك : العربية ترجمة د . عبد الحليم النجار القاهرة ١٩٥١ ص ٥٠ .
- (٩) محمد بن مودود الدمشقي : الاختيار لتعليل المختار القاهرة ١٩٦١ جزء ١ ص ٥٨ .
- (١٠) د . بدارن أبو العينين بدران : دراسات حول القرآن ط ١ القاهرة ١٩٦١ ص ٨ ، ٩ يؤيد ما ذهبنا اليه ما جاء في خبر الاذان في رؤيا عبد الله بن زيد حين هم بشراء ناقوس من رجل فقال له الرجل : املا ادلك على خير من ذلك ولقنه الفاظ الاذان \* انظر السيرة لابن هشام تحقيق طه عبد الرؤف سعد . القاهرة ١٩٧٤ ج ٢ ص ١١١ .
- (١١) القرآن الكريم : سورة المزمل آية ٢٠ .
- (١٢) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ١ ص ١٧٩ .
- (١٣) د . محمد كابل حته : في ظلال الحرمين — القاهرة ١٩٧٧ ص ٤٣٤ .
- (١٤) مقدمة ابن خلدون ص ٢٦٠ الرماعي : عصر المايون ص ١ ص ٤٩ .
- (١٥) د . بدران : الفقه الاسلامي ص ٥٥ .
- (١٦) الثعالبي : فقه اللغة ص ٢ .



- (١٧) د . إبراهيم أنيس : من أسرار اللغة ط ٣ القاهرة ١٩٦٦ ص ١٩٢ .
- (١٨) يوهان فوك : العربية ص ٩ ، ١٠ .
- (١٩) د . بدران : الفقه الإسلامي ص ٧٠ ، دراسات حول القرآن له أيضا : صفحات ٣٦ — ٤٤ بتصرف \* الأيطة على هذا كثيرة تجددها منتشرة في كتابي د . إبراهيم أنيس ، د . عبد الرحمن أيوب عن اللهجات العربية .
- (٢٠) انظر عن العصبية العربية : جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ج ٤ صفحات ١٤٠ — ١٤٦ وأيضا كتاب د . محمد نبيه حجاب : التسعوية في الأدب العربي وقد تساعد مقدمة هذا الكتاب على فهم ما نحن فيه .
- (٢١) د . حسين مجيب المصرى : بين العربية والفارسية والتركية — مقال نشر بمجلة مجمع اللغة العربية جزء ٤٠ نوفمبر ١٩٧٧ ص ٥١ .
- (٢٢) الرفاعى : عصر المايون مج ١ ص ٤٨ .
- (٢٣) المرجع نفسه ص ٤٩ .
- (٢٤) د . حسين مجيب المصرى : المقال السابق ص ٥٩ .
- (٢٥) د . حسين إبراهيم و د . على إبراهيم حسن : النظم الإسلامية ط ٤ القاهرة ١٩٧٠ ص ١٩٠ ، ١٩١ وأيضا ابن الصيرى : قانون ديوان الرسائل ، تحقيق على بهجت ط ١ الأولى القاهرة ١٩٠٥ على التوالى .
- (٢٦) زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ج ٢ صفحات ٧٨ ، ٨٠ ، ١٦٠ ، ١٦٤ وكذا الجزء الخامس .
- (٢٧) د . حسين مجيب : المقال السابق ص ٥٢ ، ٥٣ نقلا عن مقدمة ابن خلدون ص ٤٨ ، ٤٨١ ( القاهرة ١٩٣٠ ) ولزيد من المعلومات عن الدواوين وتطورها انظر جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ج ١ صفحات ١٠٥ — ١٠٦ ، وأيضا كتاب د . حسن إبراهيم السابق عن النظم الإسلامية .
- (٢٨) د . بدران : الفقه الإسلامي ص ٥٠ ، ٥٣ ، المقدم الفريد لابن عبد ربه ج ٢ ص ٧٤ ، زيدان : تاريخ التمدن ج ٢ ص ٤٩ ، ٥٠ .
- (٢٩) د . كمال بشر : من محاضراته غير المطبوعة والمقناة على طلاب كلية دار العلوم جامعة القاهرة سنة ١٩٦٢ .
- (٣٠) من الممكن أن تستغل نتائج هذه التجربة في اختيار نوعية المسادة التى يتبنى تقديمها أولا لدارسى العربية من غير العرب .
- (٣١) جوزيف شاخت : تراث الإسلام ج ١ سلسلة عالم المعرفة — الكويت: فصل : الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية ترجمة مكسيم رودنسون ص ٣٢ .
- (٣٢) المرجع السابق ص ٣٤ .

(٣٣) اعتمدنا اعتمادا كثيرا على ما كتبه شاخت في هذا الموضوع ولكننا اقتبسنا منه فقط ما يخدم غرض هذه المقالة صفحات ٢٧ - ١٠٠ بتصرف .

(٣٤) د. إبراهيم أبو لغد: التقرير الذي نشره عن تعليم اللغة العربية في الولايات المتحدة وكندا وذلك في الكتاب الذي أصدرته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تحت عنوان وثائق عن اللغة القارة ١٩٧٧ صفحات ٢٢-٢٨.

(٣٥) لائحة برنامج كاسا بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

(٣٦) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بعنوان : دراسات عن التجارب العربية المشتركة في نشر اللغات والثقافات في الخارج - القاهرة ١٩٧٧

## تعدّد أوجه الإعتراب في الجملة القرآنيّة

د. محمد حماسة عبد الطيخ

للقرآن نمطه الخاص في التركيب الذي يكمن فيه كثير من أسرار اعجازه ، وتعدّد وجوه هذا الاعجاز ، اذ يجد المتمرس بأساليب العربية وطرائقها في التعبير أن نمط الجملة العربية في القرآن فرد متميز ، وقد حاول العلماء على مر العصور معرفة سر هذا الاعجاز الخالص المتجدد وجهودوا في البحث عن سبله ، وانتجهوا في ذلك وجهات مختلفة تختلف باختلاف زوايا النظر <sup>(١)</sup> ، وإن كانت جميعا ترمى الى غاية واحدة .

وقد رأى الأكثرون من أهل النظر أن اعجاز القرآن إنما هو من جهة بلاغته ، وصاروا « إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن ، الفائقة في وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة ، قالوا إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر فقام به مباينة القرآن غيره من الكلام ، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده ، وأحالوا على سائر أجناس الكلام الذي يقع منه التفاضل فتتقع في نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك ويتميز في أفهامهم قبيل التفاضل من المفضول منه » وقالوا « وقد يخفى سببه عند

(١) انظر ما لخصه السيوطي من وجهات النظر المختلفة في بيان اعجاز القرآن في كتابه « الانتقان في علوم القرآن » الجزء الثاني من صفحة ١٩٧ الى صفحة ٢١٢ ط حجازي ١٣٦٠ هـ .

البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوى العلم والمعرفة به « وقالوا « قد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع ومشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه ، والكلامان معا فصيحان ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة » (١) .

وموقف هؤلاء — برغم ما قيل عنه — يكشف عن اعظام لجلال القرآن واكبار لأسرار اعجازه ، اذ يستصغرون كل سبب دون احكام بلاغته ، ولا يجسدون فيما يقدم لشرح اعجازه ما يعدل هذه المكانة العليا من البيان المعجز ، وهم يسلمون مع غيرهم بأن نظم القرآن — على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه — « خارج عن المجهود من نظام جميع كلامهم » ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم ، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد » (٢) مصداقا لقوله — عز وجل — ( قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ) (٣) ولكن هذا لم يمنح الباحثين من مواصلة البحث عن سر هذا وتلمس أسبابه .

والذي أود أن أعرض له هنا مسألة لم يعرض لها أحد من قبل — في مبلغ علمي — على أنها وجه من وجوه اعجاز القرآن ، وهي تعدد أوجه الأعراب في الجملة الواحدة ، قد يكون لكل وجه منها — في كثير من الأحيان — معنى يراد وغاية تقصد .

(١) بيان اعجاز القرآن للخطابي : ٢٤ ( ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ) تحقيق محمد خلف الله أحمد و د . زغلول سلام — فخائر العرب ١٩ ( وقد رد الخطابي على هذا المذهب بأنه لا بد ان يكون لهذه المحاسن سبب حاول شرحه في رسالته المشار اليها ، وبالغت الدكتورة بنت الشاطئ غرمت أصحاب هذا الاتجاه بالجهل ) انظر : الاعجاز البياني للقرآن : ١٢١ دار المعارف بمصر ( ٢ ) اعجاز القرآن للباتلاني : ٢٥ ( تحقيق السيد أحمد صقر — دار المعارف ) .  
(٣) الآية ٨٨ من سورة الاسراء .

اعتقد أنه ليس هناك من يجادل في أن لغة القرآن الكريم لغة مكتوبة واللغة المكتوبة تفتقد الى عنصرين مهمين في تحديد المراد من الحديث المنطوق :

أولهما : ما يلبس الموقف اللغوي من حركات باليد والجسم والرأس وتعبير بالوجه والعين وغير ذلك ، وهذا قد يغنى أحيانا عن ذكر بعض العناصر اللغوية .

ثانيهما : ما يصاحب الكلام المنطوق من علو في الصوت أو انخفاض فيه وضغط على بعض الكلمات دون بعضها أو ما يمكن أن يسمى عنصر « التنعيم » ، والتنعيم يقوم بدور مهم في الحديث المنطوق اذ يكفي - أحيانا - مط كلمة في بيان المراد منها ولذلك تحذف صفتها مثلا ، وقد شرح ابن جنى هذه المسألة بعبارة واضحة اذ يقول : « وقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها <sup>(١)</sup> ، وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب ( يقصد «سبويه» ) من قولهم : سير عليه ليل ، وهم يريدون : ليل طويل . وكان هذا انما حذفت فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها ، وذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله : طويل أو نحو ذلك . وأنت تحس هذا من نفسك اذا تأملت ، وذلك أن تكون في مدح انسان والثناء عليه فتقول : كان والله رجلا ! فتزيد في قوة اللفظ بـ ( الله ) هذه الكلمة ، وتتمكن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها ، وعليها ، أي رجلا فإخلا أو شجاعا أو كريما أو نحو ذلك . وكذلك تقول : سألناه فوجدناه انسانا ! وتمكن الصوت بانسان وتفخمه فتستغنى بذلك عن وصفه بقولك : انسانا سمحا أو جوادا أو نحو ذلك ، وكذلك أن ذمته ووصفته بالضيق قلت : سألناه وكان انسانا ! وتزوي وجهك وتقطبه فيغنى ذلك عن قولك : انسانا لثيما أو لجزا أو مبخلا أو نحو ذلك » <sup>(٢)</sup> .

(١) مراده بالحال : الموقف اللغوي الذي يكون فيه الحديث وما يصاحبه من ملابس حركية وصوتية وغيرها .  
(٢) الخصائص لابن جنى ٣٧٠/٢ ، ٣٧١ ( ط دار الكتب ١٣٧٤ هـ ، تحقيق محمد علي النجار ) .

وقد اختلف النحاة في توجيه كثير من الجمل القرآنية ، وعاب بعض المحدثين عليهم هذا الاختلاف ، ولكن النحاة كانوا يحاولون بتوجيهاتهم المختلفة أن يقدموا عدة احتمالات للغة العليا التي تفتقد الى ملابسات الحال أو الموقف اللغوى في حال النطق ، فتعدد الأوجه الاعرابية في هذه الحال لا يمكن أن يعد دليلا على عدم أهمية الاعراب أو على الترخص في العلامة الاعرابية ، ولكنه تفسير للغة المكتوبة واسباغ مواقف ملائمة لكل حالة أو وجه .

وتعدد أوجه الاعراب بهذا الفهم ضرب من ضروب اعجاز القرآن ودليل على ثراء نصه وخصوصية عطائه وتعدد اشعاعه بحيث تبدو الجملة القرآنية كاللمسة المشعة انى استقبلتها القت عليك بأضواء .

وفي كثير من هذه الأوجه الاعرابية المختلفة كان النحاة يهتدون بقراءة أخرى ، أو بآية أخرى في موضع آخر ، وقد قرروا « ان القراءة لا تخالف لأنها السنة » <sup>(١)</sup> وأنه « لا أقرأ بكل ما يجوز في العربية » <sup>(٢)</sup> .

واذا كان فقدان عنصرى ملابسة الحال والتنغيم قد ساعد على القول بتعدد الأوجه الاعرابية فان منهج النحاة في النظر الى اللغة أيضا قد ساعد من جانب آخر على ذلك ، وسوف أجمل هذه الأسباب مع ذكر نماذج من الآيات القرآنية لكل منها .

**أولا :** قد يتفق النحاة على أن هناك عنصرا محذوفا في الجملة ، ولكنهم يختلفون في تحديد هذا المحذوف ، وتتعدد أوجه الاعراب بسبب الاختلاف

(١) الكتاب لسيبويه ١٤٨/١ ( تحقيق عبد السلام هارون ط . دار القلم ) .  
(٢) معانى القرآن للفراء ٢٤٥/١ ( ط دار الكتب ) .

في تقديره • وما تعددت فيه الأوجه الاعرابية بسبب الاختلاف في المحذوف قوله تعالى ( وان تخالطوهم فاخوانكم )<sup>(١)</sup> حيث ترفع كلمة اخوانكم على تقدير ضمير « فهم » كأنك قلت « فهم اخوانكم » يقول الفراء « ولو نصبته كان صوابا ، يريد : فاخوانكم تخالطون به ومثله « فان لم تعلموا آباءهم فاخوانكم في الدين ومواليكم » ( الاحزاب — ٣٣ ) ولو نصبت ههنا على اضماع فعل : ادعوهم اخوانكم ومواليكم وفي قراءة عبد الله « ان تعذبهم فعبادك » — المائدة ١١٨ — وفي قراءتنا « فانهم عبادك »<sup>(٢)</sup> فجواز الرفع والنصب آت من تقدير المحذوف فان قدرت ضميرا فكلمة اخوانكم خبر مرفوع ، وان قدرت فعلا فالضميمة المذكورة مفعول به ، وهنا تكون كلمة ( فاخوانكم ) جملة فعلية ، وعلى التقدير الأول جملة اسمية ، والمعنى لابد أن يختلف باختلاف التقدير ، ولكن الاختلاف هنا دقيق ولطيف غاية في الدقة واللفظ فاذا كانت الجملة « فهم اخوانكم » فالمعنى ان هذا شيء ثابت مقرر ولا غشاضة فيه واذا كانت « فاخوانكم تخالطون » فالمعنى أن لا بأس من استحداث هذه السنة الحميدة مع اخوانكم •

وكتب اعراب القرآن مليئة بهذا النوع من تعدد الأوجه ، وبعضها لم ترد به قراءة كما في الحالة السابقة التي قيس فيها آية البقرة على آية المائدة ، وبعضها الآخر وردت به قراءة أو أكثر ، ومن نماذج ذلك قوله تعالى ( قالوا معذرة الى ربكم ) — الاعراف ١٦٤ ، فقد قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وحزمة والكسائي بالرفع ( معذرة ) وروى حسين الجعفي عن أبي بكر وحفص عن عاصم ( معذرة ) نصبا وهي إحدى روايتين عن عاصم<sup>(٣)</sup> يقول الفراء : « وأكثر كلام العرب أن ينصبوا

(١) الآية ٢٢٠ من سورة البقرة •  
(٢) معاني القرآن للفراء ١/١٤١ ، ١٤٢ وانظر : ٤٢٥ •  
(٣) انظر السبعة في القراءات ٢٩٦ ( تحقيق د . شوقي شيف — دار المعارف ) •

المعذرة ، وقد آثرت القراء رفعها ، ونصبها جائز ، فمن رفع قال : هي معذرة ، كما قال : ( إلا ساعة من نهار بلاغ ) <sup>(١)</sup> — الأحقاف ٣٥ — وقد وجه ابن خالويه قراءاتى الرفع والنصب في الآية قائلا : فالحجة لن قراء بالرفع أنه أراد أحد وجهين من العربية أما أن يكون أراد : قالوا موعظتنا أيهم معذرة فتكون خبر ابتداء محذوف أو يضر قبل ذلك ما يرفعه كقوله ( سورة أنزلناها ) — النور ١ — يريد : هذه سورة . والحجة لن نصب أن الكلام جواب ، كأنه قيل لهم تعظون قوما هذه سبيلهم ؟ قالوا نعظهم اعتذارا ومعذرة <sup>(٢)</sup> » وهكذا نجد أن النجاة يحاولون أن يرسموا موقفا لغويا حيا بحيث تبدو العلامة الاعرابية فيه مؤدية لدورها الصحيح ، يقول أبو حيان في محاولة منه لبيان ما يدل عليه رفع كلمة ( معذرة ) ونصبها « وقرأ الجمهور معذرة بالرفع أى : موعظتنا أقامة عذر إلى الله ، ولئلا ينسب في النهي عن المنكر إلى بعض التفريط ولطمعنا في أن يتقوا المعاصي وقرأ زيد بن علي وعاصم في بعض ما روى عنه وعيسى ابن عمر وطلحة بن مصرف معذرة بالنصب أى وعظناهم معذرة <sup>(٣)</sup> » فالنصب هنا لافادة تعليل الموعظة وقد قال أبو البقاء العكبري من نصب فعلى المفعول له أى وظننا للمعذرة ، وقيل هو مصدر أى نعتذر معذرة <sup>(٤)</sup> » فهو إذن مفعول مطلق يؤكد الاعتذار .

**ثانيا :** أشرت من قبل إلى أن النص القرآني يمد نصا مكتوبا ، وهو لذلك يفتقد عنصر التنغيم الذي قد يغنى عن بعض الأدوات ، كأدوات

(١) معاني القرآن للقراء ٢٠٥/١ .  
(٢) الحجة في القراءات السبع لابن خالويه : ١٤١ ( تحقيق د . عبد المال سالم مكرم ) .  
(٣) البحر المحیط لابن حیان ٤١٢/٤ .  
(٤) ابلاء ما بين به الرحمن ٢٨٧/١ .



الاستفهام على سبيل المثال ، ولما كان القرآن الكريم يعد نصا مكتوبا فقد حاول النحاة تبين ما تتحملة الجملة القرآنية من دلالات ، ويدخل تحت عنصر التنعيم نعمة الوقف والابتداء ، وهناك مؤلفات مستقلة في هذا المجال أشهرها **الوقف والابتداء** لابن الأنباري المتوفى سنة ( ٣٣٨ هـ ) ومن نماذج ذلك اعراب ( والراسخون في العلم ) في قوله تعالى : ( وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون ٠٠٠ ) — آل عمران ٧ — فقد تكون معطوفة على لفظ الجلالة ، وقد تكون مبتدأ خبره ( يقولون ) يقول المكبري : « والراسخون معطوف على اسم الله ، والمعنى أنهم يعلمون تأويله أيضا ، و ( يقولون ) في موقع نصب على الحال ، وقيل : ( الراسخون ) مبتدأ و ( يقولون ) الخبر ، والمعنى أن الراسخين لا يعلمون تأويله بل يؤمنون به <sup>(١)</sup> وقد رجح الفراء الاعراب الثاني مستدلا بقراءة أبي وعبد الله <sup>(٢)</sup> ، ففى قراءة أبي ( ويقول الراسخون ) وفي قراءة عبد الله « ان تأويله الا عند الله ، والراسخون في العلم يقولون » ومما لا شك فيه أن فقدان التنعيم هو الذى دفع النحاة الى هذا المسلك فقدموا ما يمكن أن تكون عليه الجملة ، ولا شك أن نعمة العطف — في الحديث — تختلف عن نعمة الاستئناف وابتداء جملة جديدة ، ولعل هذا — كما قلت — من اشعاعات النص القرآني ، اذ ينبئ على كل وجه معنى مختلف عن المعنى الذى يفيد وجه آخر ، ويتعدد الأوجه تتعدد المعانى ، وبذلك يتيح النص القرآني فرصة للاجتهاد .

ولعل هذه الآية التالية أوضح في الدلالة على ما نحن بصدد ، ففى قوله تعالى « يا أيها ما نبئى هذه بضاعتنا ردت إلينا » — يوسف ٦٥ — قالوا ان ( ما ) استفهامية ، ويجوز أن تكون نافية <sup>(٣)</sup> . ولعله

(١) السابق ١٢٤/١ .

(٢) انظر معاني القرآن للفراء ١٩١/١ .

(٣) انظر معاني القرآن ٤٩/٢ واملاء ما من به الرحمن ٥٥/٢ والبيان في غريب اعراب القرآن ٤٣/٢ .

من الوضوح بمكان أن نعمة الاستفهام تغاير نعمة النفي ، وهناك في الكتاب العزيز نماذج أخرى كثيرة جدا ولكن المقام مقام اختصار .

**ثالثا :** في العربية كلمات كثيرة لا تظهر عليها علامات المكتنى الذي لا يعرب ومنها الضمير : « والمكتنى لا يعرب لأن المكتنى يضارع المبهم <sup>(١)</sup> » كما يقول ابن خالويه ، ومعنى كونه لا يعرب أنه لا تظهر عليه علامة الاعراب ، والافاننا نعربه أي تبين وظيفته النحوية في الجملة فنقول انه فاعل أو مفعول به أو مبتدأ أو خبر الى آخره ومن ذلك الاسم الموصول ، ويسميه ابن خالويه الاسم الناقص « ولا علامة فيه لأنه اسم ناقص يحتاج الى صلة وعائد <sup>(٢)</sup> » وهكذا كل الأسماء المبنية ، وكذلك الاسم المقصور لا يتبين فيه الاعراب لأن آخره ألف مقصورة ، والمضاف الى ياء المتكلم لا علامة فيه كذلك لأن الياء تذهب بالعلامة <sup>(٣)</sup> .

ومع خلو هذه الأسماء من علامات الاعراب قرر النحاة أن هناك علامات اعرابية مقدرة ، وتقدير العلامة ليس الا مراعاة للحالة الاعرابية أو للوظيفة التي تشغلها الكلمة في الجملة والربط بين هذه الوظيفة وعلامتها الاعرابية ، ومن المقرر أن تحديد وظيفة الكلمة في الجملة لا يتم الا بسبب تضافر مجموعة من القرائن المختلفة من لفظية ومعنوية ، ولذلك يمكن اعراب الكلمة الخالية من العلامة الاعرابية بحيث لا تظهر فيها العلامة الاعرابية على الاطلاق ، واعرابها في هذه الحال لا تقوم به العلامة ولا تدل عليه ، وانما الذي يدل عليه فهم قرينة السياق التي تصب فيها كل القرائن الأخرى ، وقد يقدم النحاة عدة احتمالات في الجملة

(١) اعراب ثلاثين سورة لابن خالويه : ٤٨ .

(٢) السابق : ٥٥ .

(٣) انظر المصدر السابق : ٥٤ ، ٧٩ .

القرآنية الواحدة يتقبلها السياق ويستجيب لها المعنى .

ومن أمثلة ذلك ما قالوه في اعراب قوله تعالى « ألم . ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » - البقرة ١ ، ٢ - حيث قالوا : « ان هدى » يحتمل أن يكون في موضع رفع ونصب ، فالرفع من أربعة أوجه :

الأول : أن يكون خبر مبتدأ مقدر ، وتقديره : هو هدى .  
والثاني : أن يكون خبرا بعد خبر ، فيكون ( ذلك ) مبتدأ و ( الكتاب ) عطف ببيان و ( لا ريب فيه ) خبر أول ، و ( هدى ) خبر ثان .  
والثالث : أن يكون مبتدأ و ( فيه ) خبره ، والوقف على هذا القول على ( لا ريب ) .

والرابع : أن يكون مرفوعا بالظروف على قول الأخفش والكوفيين ، والنصب على الحال من ( ذا ) أو من ( الكتاب ) أو من ( المير في ) ( فيه ) .  
فان جعلته حالا من ( ذا ) أو من الكتاب فالعاما ، فيه معنى الاشارة ، وان جعلته حالا من الضمير فالعامل فيه معيار الفعل المقدر وهو استقر <sup>(١)</sup> ويتجاوز الزمخشري هذه الأوجه الاعرابية المختلفة الى ما يترتب عليها من الفهم والمعنى فيقول : « والذي هو أرسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذه الحال صفحا وأن يقال : ان قوله ( ألم ) برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها ، و ( ذلك الكتاب ) جملة ثانية و ( لا ريب فيه ) ثالثة و ( هدى للمتقين ) رابعة ، وتد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حينئذ جئ بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لجيئها متأكدة أخذا بعضها بمنق بعض ، فالثانية متحدة بالأولى معتقة لها ، ولهم جراً الى الثالثة والرابعة بيان ذلك انه نبه

(١) البيان في غريب اعراب القرآن لابن الأثير ١/٤٥ ، ٤٦ وانظر املاء ما من به الرحمن للمكبري ١/١٠ ، ١١ وقارن بمعاني القرآن للفراء ١/١٢٤١.

أولا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريراً لجهة التحدى وشدا من أعضاده ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة وتسجيلاً بكماله لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة ... ثم أخبر عنه بأنه هدى للمعتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله وحقا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ثم لم تخل كل واحدة من الأربع بعد أن رتب هذا الترتيب الأنيق ونظمت هذا النظم السرى من نكتة ذات جزالة ، ففي الأولى <sup>(١)</sup> الحذف والرمز الى الغرض باللفظ وجه وأرشفه ، وفي الثانية <sup>(٢)</sup> ما في التعريف من الفخامة ، وفي الثالثة <sup>(٣)</sup> ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة <sup>(٤)</sup> الحذف ووضع المصدر الذى هو هدى موضع الوصف الذى هو هاد وإيراده منكرا والإيجاز في ذكر المعتقين <sup>(٥)</sup> . ولعلك رأيت معي أن الزمخشري قد حاول أن يربط معنى على اعتبارات تقسيم هذه الآية الى تلك الجملة ، مع أن هذه الآية تحتل أوجها أخرى غير التي ذكرها ، والذي أعان على هذا كله هو أن بها عددا من الكلمات لا تظهر عليه علامات الاعراب اما لأنها مبنية مثل ( ذلك ) أو لأنها اسم مقصور مثل ( هدى ) . ونماذج هذا الضرب في القرآن الكريم كثيرة جدا وتجد صداها في كتب التفسير وكتب اعراب القرآن .

رابعا : في العربية عدد محدود من علامات الاعراب يتوزع على الوظائف النحوية المختلفة ، وبطبيعة الحال لابد أن تشترك أكثر من

(١) وهي قوله تعالى ( الم ) .

(٢) وهي قوله تعالى : ( ذلك الكتاب ) .

(٣) وهي قوله تعالى : ( لا ريب فيه ) .

(٤) وهي قوله تعالى : ( هدى للمعتقين ) .

(٥) تفسير الكشاف للزمخشري ٢١/١ .

وظيفة نحوية في علامة واحدة كأشتراك وظيفة المبتدأ والخبر والفاعل ونائب الفاعل واسم كان وخبر ان في الرفع ، واشتراك المفاعيل الخمسة وال الحال والتمييز والمنادى المنصوب مثلاً في النصب ، ومن هنا لا يمكن القول بأن العلامة الاعرابية وحدها هي التي تحدد المعنى النصوى المعين ، بل لابد من أن تكون هناك في الجملة وسائل أخرى تعين على تحديد هذا المعنى النصوى ، وهي ما سماها الأستاذ الدكتور تمام حسان <sup>(١)</sup> « القرائن » وبسطها على مدى كتاب بأكمله وشرح القول فيها .

وهنا نجد أن اشتراك أكثر من معنى نصوى كالفاعلية والابتداء والخبرية وغيرها في علامة الرفع مثلاً كان مدعاة لتعدد الأوجه الاعرابية في الكلمة الواحدة ، وبخاصة في الجملة القرآنية ، ومن ذلك أننا نجد النحاة في اعراب قوله تعالى « غير المغضوب عليهم » - الفاتحة ٧ - يجيزون في ( غير ) الجر والنصب ، ويلفت النظر هنا أن الجر علامته واحدة في هذه الكلمة ومع ذلك تتعدد المعانى المرتبطة به يقول ابن الانباري « فأما الجر فمن ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يكون مجروراً على البذل من الضمير في ( عليهم ) .

والثاني : أن يكون مجروراً على البذل من ( الذين ) .

والثالث : أن يكون مجروراً على الوصف ( للذين ) لأنهم لا يقصد بهم أشخاص مخصوصة فجرى مجرى النكرة فجاز أن يقع وصفاً له وان كانت مضافة الى معرفة <sup>(٢)</sup> فعدم تحديد المبدل منه ، وعدم تحديد البدلية من النعتية أجاز هذه الأوجه المختلفة وسوغ ذلك اشتراكها في هذه الحالة في علامة اعرابية واحدة ، ويبين الزمخشري ما يترتب من المعنى على كون ( غير ) بدلاً أو صفة فيقول « غير المغضوب عليهم » بدل من « الذين أنعمت عليهم » على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من غضب الله والضلال ، أو صفة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة

(١) انظر : اللغة العربية معناها ومبناها للدكتور تمام حسان .

(٢) البيان في غريب اعراب القرآن لابن الانباري ٤٠/١ وانظر معاني القرآن ٧/١ .

المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من غضب الله والضلال » (١) وقيل في نصبه اما أن يكون منصوبا على الحالية أو بتقدير ( أعنى ) فيكون مفعولا به أو على أنه استثناء منقطع وقد بسوغ هذه الأمور اشتراكها في علامة اعرابية واحدة ولكل وجه منها معنى يراد وغاية تطلب .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا جانب حاولت أن الفت النظر اليه ، واني لأعلم أن كثيرين ينفرون من دراسة النصوص لأسباب كثيرة منها هذه الأوجه المتعددة ، ولكنهم لو راضوا أنفسهم عليها لفقهوها . وهي ليست بالعسيرة على كل حال ، وقد بذل النحاة جهدا كبيرا في كل لغة مكتوبة - وكل تراثنا مكتوب - وحاولوا تقديم بديل عن الموقف اللغوي الذي يكون الكلام فيه محوطا بملابس أخرى تجعل للجملة الواحدة معنى واحدا مقصورا ، أما اللغة المكتوبة - وأخص من بينها القرآن الكريم لأن هذه السمة تكاد تكون خاصة به - فإنها تحتاج الى توضيح لموقفها . ولا يتم ذلك الا ببيان الامكانات المحتملة في أوجهه الاعرابية ، وقد قدم النحاة للقرآن الكريم كثيرا من الجهد - ولا غربة في ذلك فقد قامت الدراسات اللغوية كلها من أجله - فيما يسمى بكتب مجاز القرآن أو معاني القرآن أو اعراب القرآن أو كشف مشكله الخ ، وليبين هناك من فارق بين المجاز والمعاني والاعراب فكلها جهود صادقة مخلصنة تحاول الكشف عن بعض أسرار هذا الكتاب الخالد ، ولكنهم لم يشيروا الى أن هذا الجانب يعد من اعجاز القرآن العظيم (٢) .

(١) الكشف للزمخشري ١١/١ .

(٢) لا يتقضى هذا محاولة عبد القاهر الجرجاني الفذة في فهم اسرار الاعجاز القرآني من خلال « النظم » الذي يجعله مرتبطا بمعاني النحو ، فإن عبد القاهر قد تعامل مع الآيات القرآنية على الوجه الذي وردت به في القراءة المعروفة وعلى الوجه الأظهر في الاعراب ، ولم يشر الى أن تعدد أوجه الاعراب في الجملة الواحدة يعد من أوجه الاعجاز القرآني ، والذي أود الإشارة اليه ان محاولة عبد القاهر تتعامل مع وجه واحد من وجوه الجملة القرآنية ، وما أقول به أن الجملة التي تحتل أوجها أخرى بعد كل وجه منها جملة معينة تحتاج الى فهم جديد ، وقد يترتب على هذا الوجه أو ذاك حكم فتقضى بتخذه بعض المسلمين أساسا في التعبد والمعالجة وهذا هو الجانب الذي الفت النظر اليه وادعو الى إعادة بحثه من زاوية الاعجاز القرآني .

## تفسير جديد لتاريخ الأدب العربي

د. بلاشير زمة، د. احمد دويش

ان تحديد العصور في تاريخ الأدب العربي ، قد تم وما زال غالبا يتم ، لا على أساس الظواهر الثقافية والاجتماعية فقط ، لكن بالدرجة الأولى على أساس الظواهر السياسية ( تعاقب الدول ) والتاريخية ، ولقد قاد ذلك الأساس الى تقسيمات غريبة ، كتلك التي نجدها في كثير من كتب الملخصات أو كان نرى مثلا مصطلح « العصر العباسي » الذي يشمل كل ما تم في عالم الأدب منذ عام ٧٥٠ م حتى سقوط بغداد على يد هولاكو عام ١٢٥٨ م .

ولقد أحدث هذا الاتجاه ، المزيج دون شك ، ردود فعل لدى الدارسين الاوربيين ، دون أن نصل الى خصائص بدهية تسم « العصور » ويمكن أن تقدمنا بطريقة صحيحة ونحن ننظر الى التاريخ الأدبي ، ونحدد انتقالنا من فترة لأخرى .

ونحن نحاول هنا الوصول الى تحديد أدق لهذه العصور التي تمت خلالها التحولات في النشاط الأدبي في العالم العربي خلال أربعة عشر قرنا ، ونود أن نلقى أيضا ضوءا أوضح على بعض قضايا أصبحت مسلمة ، وعلى بعض اتجاهات تعد راسخة حتى الآن . ومن الممكن جدا خلال هذا المحث أن نجد أحيانا لونا من التوافق بين الأحداث السياسية والظواهر الأدبية ، ولكن ينبغي أن نتنبه مع ذلك الى أن هذا التوافق هو نتيجة لظواهر أكثر تعقيدا ، حيث لعبت الحياة الاجتماعية وتطور

الثقافة والتأثيرات المحلية دورا غير محدد ، لقد كانت هذه « العصور » طويلة الى حد ما ، ولقد كانت نتائج لأسباب امتدت أحداثها مع ذلك وقتا أطول بكثير في مجرى الزمن ، وكما سنرى فلقد تميزت حدود هذه « العصور » بسرعة الايقاع وبأحداث تعطى الاحساس بالتحول ، والفترة التي تجيء تالية تواصل الاحتفاظ بخصائص السابقة في مجالات كثيرة ، ولكنها مع ذلك تتميز بسمات تقودها نحو « الصيرورة » وتلك السمات تكون في البداية غامضة وحتى غير معبر عنها ، ولكن الوعي بها يتم في الوقت الذي تكون فيه مقدمات « العصر » التالي قد بدأت في الظهور .

ان نظرة عامة الى تطور الأدب العربى تسمح لنا بأن نميز خمسة عصور :

**العصر الأول :** هو عصر الذين حملوا دعوة محمد ورسالة الاسلام في الجزيرة العربية ثم بعد وفاة محمد عام ٦٣٢ م حملوا الدين الجديد الى العراق والشام ، وفيما يخص الأدب فان لحظة القمة في هذا العصر تأتي في عام ٥٠ هـ / ٦٧٠ م ، ولقد كان ذلك الجيل في الواقع هو الذى شيد الامبراطورية الجديدة على الاقاليم التي كانت تحت يد البيزنطيين والفرس وهي أقاليم كانت العربية انذاك معروفة فيها قبل ظهور الاسلام . أما الذى يميز ذلك العصر فهو الدور الفعال الذى لعبته الكوفة والبصرة ، وهما حاضرتان تولدتا عن تلك الفتوحات التي قسام بها بدو وسط الجزيرة وشرقها ، واتخذوا منهما منطلقا لتحركاتهم المنتصرة نحو الشرق والشمال ، وهاتان القلعتان ، منعشتا تقاليد الحيرة ، جارتهم المتداعية على مشارف الصحراء ، قد حققتا للإبداع العقلى والشعرى خاصة ، تألقا وانطلاقا لم يكونا معروفين حتى تلك الفترة .

ويتميز ذلك العصر كذلك ، بظاهرة لغوية ، وضعت الاطار الذى سوف تسير عليه كل الحضارة العربية — الاسلامية حين استبدلت باللهجات



التي كانت مستعملة في مجمل المجال العربي ، لهجة كان شيوخها مقصورا على المجال الشعري حتى نزول الوحي القرآني ، وارتفعت بفضل القرآن الى مصاف لغة دينية حاملة لرسالة الله الجديدة الى المؤمنين ، وخلال جيلين على وجه التقريب ساهمت حركة الفرس العميقة للعربية والاسلام في العراق ، في جعل ذلك الاقليم بوتقة تندمج من خلالها رويدا رويدا الظاهرة الايرانية في تلك الظاهرة القادمة من المجال العربي .

**أما العصر الثاني :** فان لحظة القمة فيه يمكن أن تكون نحو عام ٧٢٥ م . أما الظواهر التي تحكم بدايات هذا العصر فقد نشأت وتطورت في الشام والعراق والحجاز حيث يوجد المركز العصبى الذى كان يدير آنذاك منطقة الشرق الأدنى . وهناك في هذا المجال ظاهرة مدهشة : ففي خلال الفترة التي مثلت طلائع هذا العصر ، وعلى الرغم من وجود الأسباب المشجعة وعلى الرغم من حماية السلطة المركزية فان الشام لم تمثل المركز الحقيقي للابداع الأدبي (١) . لقد كانت دمشق فقط محصور جذب لشعراء المديح المحتاجين القادمين من خارج الشام ، من العراق وشرق الجزيرة والحجاز (٢) . وكان الحجاز بين عامي ٦٥٠ و ٧٢٥ م لا قد ولدت فيه بالإضافة الى ذلك مدرسة شعرية لا نستطيع أن نتبين فيها محاولات — أجهضت للأسف — لكي تستقل عن التقاليد الشعرية للصحراء ، ولتمنح نفسها اطارا جديدا ، وحتى موسيقى جديدة قادرة على أن تمنح جوا مناسباً لغنائية نشطة ، حية ، وصادقة وشخصية . وهنا يتحدد ويتأكد من جديد الدور الرائد الذى آل دون منازعة الى الحاضرتين العراقيتين البصرة والكوفة . فاليهما يرجع الفضل في زيادة سرعة حركة التطور الأدبي . وبتصديد أكثر فان الأمر لا يتعلق بأى شيء آخر الا بتشجيع تيار فكرى ومناخ عقلى واجتماعى ، وتلك الأشياء هي التي سوف تضع نهاية للعصر السابق . وسوف تزيل عن التقاليد الشعرية للصحراء هيبتها ، تلك التي كانت قد بدأت في الاهتزاز في الحجاز .

لقد عرف هذا العصر الأدبي بتفوق حاسم للعراق ، وازته من

ناحية أخرى ثورة سياسية + نقلت مركز الدولة من بسوريا الى العراق ، وأجلت العباسيين في الحكم بفضل مساندة العناصر العربية - الايرانية ، وبشكل انشاء بغداد عام ١٤٥ هـ / ٧٦٢ م النقطة الحاسمة التي سيتطور بدءا منها عصر يمتد أكثر من قرن ونصف ، حيث تفرض السيطرة الأدبية للعراق نفسها في دائرة تتسع على الدوام نحو الشرق ونحو الغرب .

ومثل كل « العصور الذهبية » لم يكن عصر التفوق العراقي خاليا لا من الاضطرابات السياسية ولا من القلق الديني ، وبقدر ما تتأكد معرفتنا بالنشاط الأدبي في هذه المنطقة من العالم في العصر الذي يهمننا ، ترسم أمامنا التيارات وتتحدد المراحل المتتالية . والانتاج الحاسم هنا يتمثل في خلق النثر الأدبي تحت تأثيرات ايرانية وهيلينية ، وهو نثر يعمد عما عرفه العالم العربي الاسلامي من نثر عاطفي ، لقد صاغت الاوساط « المدنية » في العراق اذن أداة التعبير التي تفي بالحاجات العقلية والروحية لذلك المجتمع الجديد ، وفي نهاية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي ، سوف تتم المعجزة ويخرج النثر الأدبي من فترة « الحمل » ، أما الذي شغل فترة التكوين هذه فهو الايراني ابن المقفع ( م ١٣٩ هـ / ٧٥٧ م )<sup>(١)</sup> ، ولدينا أيضا معرفة ضئيلة جدا للأسف عن الدور الذي قام به ايراني آخر هو سهل بن هارون ( م حوالي ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م )<sup>(٢)</sup> في النمو بهذه الاداة اللغوية التي كانت قد أثريت وطوعت ببراعة على يد سلفه . ولكننا نستطيع مع ذلك أن نفترض أن هذا الدور كانت له نتائج غير محدودة ، وأن العراقي الجاحظ ( م ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م ) قد أحس جيدا بهذا الدور ، وهو الذي استطاع ببراعة أن ينسج على منوال أسلوب كان في نهاية الأمر غير موجود بين يديه .

أما الانتاج الثاني الذي يقدمه ذلك « العصر الذهبي » والذي أعطاه اتجاهها مميذا فقد كان ممثلا في هذه الحركة العقلية التي جرى العرب على تسميتها «روح الأدب» تلك الحركة التي تلتقي في أصولها الروايف الايرانية والهيلينية ، وتتميز في كثير من نقاطها بتفتح انساني حقيقي ، ولقد ولدت

هذه الحركة وتطورت في العراق ، في نفس الوقت الذي واد وتطور فيه المذهب الديني « للمعتزلة » بطريقة تسمح لنا بأن نكتشف أن ما بين المذهبين ليس فقط مجرد المصادفة ، وإنما من باب أولى تقارب ارادي ، ألم يكن الجاحظ وسهل بن هارون المعتزليان هما نفسيهما أبرز ممثلي حركة « روح الأدب » هذه ؟

ودون أدنى شك ، فإن أكثر الأرواح اخلاصا في ذلك الجيل ، تراجمت فزعة أمام صياغات أفكار تعطي الاحساس بوجود قوة متوالدة لنزعة انسانية ملحدة ولكن لم يتردد البعض مع ذلك في الأندية الأدبية في الكوفة والبصرة وبعداد أن يشارف في بعض الخطب والكتابات ، اتجاهات يقود الشك فيها الى انكار حقيقى وعميق ، ولم يعد الأمر مجرد محالولات مستبسة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، ويعكس جيل الكتاب والشعراء الذي بلغ قمة نضجه في نحو عام ٨٦٠ م نوعا من التراجع أمام النتائج التي أحس أنه سوف يرتبط بها ، فابن قتيبة مثلا ( م ٢٧٦ هـ ٨٨٩ م ) كان نموذجا واضحا للبلبلية الداخلية ، ففي سن العشرين تبرا من التيارات الفكرية المثارة في خلافة المتوكل ( تولى من ٢٣٣ هـ / ٨٤٧ م ) الى ( ٢٤٧ هـ / ٨٦١ م ) وأصبح من زعماء المفكرين في العراق الذين يحاولون - بتأثير من الطبقة الحاكمة - ايقاف تصاعد أفكار الشيعة والمعتزلة « دون أن ينكر مع ذلك ما يمكن أن تمثله من أفكار ، حركة « روح الأدب » <sup>(١)</sup> وهناك مواقف وسيطة تسهما روح التأقلم هذه عند بعض الشعراء من نفس الجيل ، مثل أبي تمام وأبن الرومي وأبن المعتز الذين كانوا يجهدون في الحفاظ على تقاليد الشعراء القدماء الكلاسيكيين مع محاولتهم في نفس الوقت تجديد الشعر واخضاعه لذوق العصر ، وعندما يصل الشعراء والكتاب الى مرحلة كهذه ، فانهم يهدأون ولا يحسون بالقلق الذي كانت تبعته مجهودات مضنية بذلت منذ حوالى سبعين عاما خلت على يد شعراء من أمثال أبي العتاهية وأبي نواس لكي يكتشفوا منفذا يعبرون من خلاله عن مشاعرهم الذاتية .

مع نهاية الربع الأول من القرن الرابع الهجري ، العاشر الميلادي ، يبدأ « العصر الثالث » الذي ينهى « العصر الذهبي » ، وهناك ظاهرتان تسودان هذا العصر الذي يغطي عشرات السنين ، فعلى الرغم من فعالية مجهودات كتلك التي نشرتها العبقرية الفنية غير القانعة للشاعر المتنبى ( ت ٣٥٥ هـ / ٩٦٥ م ) وعلى الرغم من الغنائية الشديدة الصفاء لأبى فراس ( ت ٣٥٧ هـ / ٩٦٨ م ) فقد انقطعت صلة الشعر شيئا فشيئا بجذوره الشعبية ، وعاد ليكتسب مظاهر « العلمنة » والتحذلق ، وهى أثواب لها قيمتها عند طبقة المتأدبين والارستقراطيين ، أما النثر — ولنضع جانبا التاريخ والجغرافيا الوصفية — فقد أخذ يبحث هو أيضا عن وسائل ارتقاؤه من خلال أسلوب نمطى ، مع جنس « المقامة » الذى ظهر على يد الايرانى الهمداني ( ت ٣٩٨ هـ / ١٠٠٧ م ) ولقد أظهرت هذه الأشياء حقيقة بديهية ، هى أن « روح الأدب » توقفت عن أن تكون انفتاحا على النزعة الانسانية العلمانية ، ولم تعد من الآن فصاعدا الا لعبة أدبية ، وفضولا للعلماء ولجامعى النصوص ، وتأكيذا للبراعة اللفظية .

واذا كان التخلي عن « روح الأدب » قد أدى الى نوع من البلبلة ، فان هنالك ظاهرة أخرى قد احتوت ذلك « العصر » وأدت على أى حال الى لون من التوازن فى النتائج ، فهذا « العصر الثالث » من خلال تناقض ظاهرى أكثر منه حقيقى ، كان يحس بلون من السعادة بسبب تفتت الخلافة العباسية ، هذه الخلافة التى كانت تنتهك من البداية سياسة المركزية ، قد تركت المكان لامارات قوية الى حد ما ، حاولت عاصمة كل منها أن تصبح منافسة لبغداد ، ولم تعد للعراق الهيمنة الفكرية على تلك الأقاليم ، ولكن الحضارة الاسلامية العربية فى أشكالها التى نمت فى بغداد ، زرعت ونمت فى كل أرجاء الأقاليم تحت رعاية نصراء الأدب والأمراء والحكام .

ولقد كان انشاء لون من الاتحاد الايرانى — العراقى تحت سلطة البويهيين الشيعية بدءا من عام ٩٤٥ بمثابة تأكيد على الطابع الانفصالى السياسى والدينى والفكرى ، وكان استقرار الفاطميين فى مصر ، واتساع

دولتهم التي امتدت من أفريقيا الى سوريا ، قد خلع عن حركتهم ما كانت توصف به من أنها في « دور التطور » ولسوف تصبح القاهرة التي أنشئت في عام ٩٦٩ منافسا لبيداد ، بينما ترتفع قرطبة بدورها تحت حكم الأمويين الى مصاف حاضرة أوربية للحضارة العربية - الاسلامية ، وتستمر هذه المراكز طوال ذلك العصر الثالث مع خضوعها الرمزي للعراق ، ولكنها مع ذلك تشكل اتجاهات قوية ، تبدو في البداية مترددة ، ثم شيئا فشيئا ، ذات طابع مختلف عن النمط العراقي .

لكننا نحس بسرعة مع ذلك ، أن هذه الجهودات تتحرك أكثر مما ينبغي في اتجاه سياق عقلي واحد ، وتحت تأثير قوى واحدة ذات أنماط موحدة ، وهي لا تتوقف لحظة لكي تلقى نظرة شاملة خارج اطارها ، ولتراجع ألوانا من « قوائم » انتاجها كان وجودها وحده كافيا لأن يحطم هذه المحاولة للأحياء الأدبي ، حتى ولو كانت هذه الألوان قد وجدت قبولا ورضى لدى أوساط كثيرة .

ان ذلك « العصر الثالث » لا يعد بداية لعصر « ذهبي ثان » ، وهناك كثير من الكتاب والشعراء واصلوا النسخ على منوال النمط العراقي ، وهم مهرة في فنهم ، محبوبون لأدوات تعبيرهم ، يمتلكون ، دون شك ، ناصية لغتهم العربية ، وكبريات كتب « المختارات » التي نراها تظهر في القرنين السادس عشر والثاني عشر ، سواء في الشرق أو الغرب الاسلامي ترينا غزارة الانتاج الأدبي ، وفي نفس الوقت ، مقدرته الفائقة على تجديد قوى رواغد أدبية أكثر حيوية .

في خلال مؤتمر عقد في مدينة « بوردو » في الخمسينات من هذا القرن ، جرت مناقشات طويلة ومن زوايا متعددة لقضية « التدهور » ، وعندما نصل الى هذه النقطة في تاريخ الأدب العربي ، لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من إثارة هذه القضية ، وقبل كل شيء نقساءل : هل من الممكن أن نحدد مقاييس كلمة « التدهور » وكما لاحظ البروفيسور بول ليمرل في هذا المؤتمر ، كيف نستطيع أن نتصور هذا المفهوم جيدا

عندما يتعلق الأمر بحالة « بيزنطة » مثلا ، وهي حالة يمتد فيها التدهور خلال ألف عام ؟ ونفس الأمر تماما يتمثل في حالة الأدب العربى ، فكيف نطلق نفس المصطلح على الخمسة القرون التى تبدأ من اختفاء الدولة البويهية فى عام ١٠٥٥ حتى ظهور القوة العثمانية فى الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط حتى المغرب فى أوائل القرن السابع عشر ؟ لقد كان هناك طوال هذه الفترة الطويلة ، وخلال عدة فترات ازدهار ، شعراء وكتاب سجلت أسماؤهم استمرار التقاليد الأدبية سائدة فى كل أرجاء العالم العربى والاسلامى ، ففى أسبانيا ترك ابن زيدون ( ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م ) نتاجا أدبيا يعكس بعمق تجربة شعورية حادة وقلقة . أما السيسلى ابن حمدى ( ت ٥٢٧ هـ / ١١٣٢ م ) الذى كان من ضحايا الغزوات الخارجية فى أسبانيا ، فقد وجد نعمة حادة غنى من خلالها آماله واخفاقاته ، وتحت حكم الايوبيين فى مصر كان بهاء السدين زهير ( ت ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م ) الذى عرف كيف يزواج بين متطلبات شاعر مادح وشاعر رثاء حزين بطريقة تستحق أن يركز عليها ، لقد كانت تظهر أحيانا خلال هذه الفترة محاولات لأحياء لون من « الغنائية » أكثر عفوية وأقل رحابة ، وتعبر عن نفسها من خلال لغة نصف شعبية ، وفى هذا المجال فإن قيمة كبيرة تكتسبها أعمال الأندلسى ابن قزمان ( ت ٥٥٥ هـ / ١١٦٠ م ) والعراقى صفى الدين الحللى ( ت حوالى ٧٥٠ هـ / ١٣٤٩ م ) على الرغم من الاتجاه المريع الذى أخذه الكتاب الذين يستخدمون النثر على الرغم من الاتجاه المريع الذى أخذه الكتاب الذين يستخدمون النثر الأدبى ، والذين يستهويهم دائماً البحث عن صيغ شديدة « الاتقان » فإن القرون الخمسة التى نحن بصدددها قد شهدت كذلك مولد كتاب ذوى قيمة لا نزاع عليها ، ان فى كتابات المفكر الدينى الغزالى ( ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ — ١١١٢ م ) صفحات تذكر فى أسلوبها ولون تفكيرها بكتابات « باسكال » (٧) ، وحتى لدى أسلوبى متألق مثل الوزير القرطبى ابن الخطيب ( ت ٧٧٦ هـ / ١٣٧٤ م ) فإنه كان يعرف فى الوقت المناسب ، متى يطرح الكتابة بالأسلوب المبالغ فى التفتن ، والذى كان عليه ذوق العصر ، لكى يعود الى بساطة

كبار النashرين<sup>(٨)</sup> بل أننا نحس كذلك من خلال الصرامة التي فرضت على أكثر الاسلوبين تمسكا بالقواعد « البلاغية » نحس آثار حركة انسانية تمثلت بوضوح في ثقافة فترة حكم الماليك في مصر طيلة القرن الرابع عشر ، والتي تمكس أعمال ابن فضل الله العمري ( ت ٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م ) وأعمال النووي ( ت ٧٣٣ هـ / ١٣٣٣ م ) واللذين ينبغي أن نضيف اليهما التونسي ابن خلدون ( ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م ) سواء من خلال ثقافته الموسوعية أو من خلال قدرته على أن يعطى في « المقدمة » منهجا ملموسا يستطيع أن يفسر المواد المتنوعة المعالجة .

ونتيجة لذلك فإننا نرى أنه بالنسبة لنصف الألف الثاني ( ١٠٠٠ - ١٥٠٠ م ) لا تنطبق كلمة التدهور تماما على الحالة الادبية ، ولكننا ينبغي أن نسجل مع ذلك أن هذه الفترة شهدت فقط نوعا من البطء والخمول وضعفا في الخلق الأدبي لدى الشعراء والكتاب ، فلم ينشأ أى جنس أدبي جديد لدى هؤلاء ، لقد كانوا مترعين بنماذج كثيرة ، قدمها لهم أدباء كبار يحملون لهم الاعجاب لأنهم كذلك « قدماء » ومن ثم حدد أدباء وشعراء هذه الفترة أنفسهم في إطار « إعادة انتاج » روائع الماضي وكان كل واحد منهم من ناحية ثانية مشغولا ومحاصرا بدرجة أو بأخرى بالتفنن في انتقان أدائه والتبحر في المعرفة ، وأيضا بحاجة الى أن يضع موضع الشك والتساؤل والمحكمة « القيم » التي يتناقلها جيل بعد جيل من خلال العالم العربي والاسلامى .

حين نضع أى أدب في دائرة ما حوله فإننا نجد يعانى من التقلبات الاجتماعية والسياسية المحيطة به والتي لا تنفصل على تاريخه . وفيما يخص الأدب العربى ، فلقد بولغ بالتأكيد في أهمية سقوط بغداد على يد هولاكو المغول عام ١٢٥٨ م ، فلقد كانت هذه العاصمة في الواقع ، قد توقفت قبل قرن من السقوط عن أن تمسد العالم العربى - الاسلامى بأى كتاب أو أى شاعر يمكن أن يعد من هؤلاء الكبار الذين ميزوا « العصر الذهبى » ، ولم يكن ذلك الخسوف في النشاط الأدبى الا تأكيدا لانتقال

السيطرة الأدبية انتقالا كاملا الى القاهرة التي كانت حتى ذلك التاريخ تنقسمها فيه عواصم أخرى .

وفي الطرف الآخر لعالم الاسلامي ، كان هناك حادثان فصل بينهما عدة سنوات وربما كان لهما بالنسبة للحضارة العربية الاسلامية نتائج توازي على الأقل في أهميتها سقوط بغداد . ففي عام ٦٣٤ هـ / ١٢٣٦ م دخل ملك قسطنطين الثالث قرطبة منتصرا ، وفي عام ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م سقطت اشبيلية بدورها في يد المسيحيين ، ولقد تميز الاضطراب الناتج عن هذين الحادثين ، بهجرة كبيرة لكل العناصر الفكرية التي كانت تحتويها هاتان الحضارتان الفكرتان الكبيرتان من علماء وفلاسفة وكتاب وشعراء ، وذلك الاضطراب كان مع ذلك مقيدا لمدن المغرب التي كانت قد بدأت آنذاك نشاطها « الروحي » ولسوى يستقر سريعا عدد من أولئك العلماء المهاجرين في مدن مثل « تلمسان » و « بوجي » وعلى نحو أخص في « تونس » حيث أوسعت الطبقة المستنيرة من مفكرى دولة الحفصيين ، مكانا في المصدرة لأولئك المهاجرين ممثلى الثقافة العربية الاسلامية (٩) .

ويبدو أن تلك الأسباب ، كانت بالنسبة للمغرب — كما كانت بالنسبة لمصر أيضا — سببا في تحول الثقافة اليهما ، على أنه ينبغي الاعتراف كذلك ، أن تلك الثقافة تعرضت في القرون التي تلت هذه الفترة لمخاطر من جراء الصراعات الداخلية ، ولمخاطر أشد من جراء الصراعات الخارجية كالصراع بين الحفصيين وأعدائهم بنى مرين في الشمال الافريقي ، وكالحرب ضد المغوليين ومن بعد ضد الاتراك في الشرق الأوسط ، أما الظاهرة الكبرى ، فهي تلك التي حدثت في نهاية القرن التاسع الهجري ، الخامس عشر الميلادي ، بعد سقوط القسطنطينية ، وخلقت في حوض البحر المتوسط هواء جديدا تمثل في تآلق القدرة العثمانية .

إذا كان لابد لحاجة في النفس ، أن نجد تاريخا « للعصر الرابع » بالنسبة للأدب العربي ، فأننا يجب دون تردد أن نقف<sup>٩</sup> عام ١٥١٧ م ،



تاريخ دخول السلطان العثماني سليم الأول الى القاهرة ، واستقراره النهائي بمصر ، فلقد حدثت في خلال هذا العام ظاهرة لم تكن متصورة حتى ذلك الحين ، فللمرة الأولى منذ ظهور الاسلام ، تأتي دولة حاكمة ، تحمل معها تصورات ونظما ادارية ، يقود تطبيقها الى تضيق الخناق على « العربية » ، وتستقر في الشرق وتتوسع شيئا فشيئا حتى تصل الى الجزائر ، ودون شك فانه من الاغراط أن نعزو الى الاستعمار العثماني وحده السبب في وجود فترة السبات التي سيطرت خلال أكثر من ثلاثة قرون على الأدب العربي ، ولكننا ينبغي أن نعترف مع ذلك ، أنه في نمط مماثل من الحضارات كالحضارة العربية الاسلامية ، يقوم فيها الحكام والامراء والاستقراطيون برعاية الأدب من خلال مؤسسات حقيقية ، فان اختفاء الحكام الذين يهتمون أو يعرفون الثقافة العربية شكل ضربة قاتلة لتطور النشاط الأدبي ، وخطورة تلك الضربة ، لم يكن لها بالتأكيد نفس الثقل في كل مجالات ومناطق المتحدثين بالعربية ، فاذا كان الأمر يتطلب قدرا كبيرا من الصلابة ، وحتى من البطولة ، بالنسبة لمثلي الثقافة العربية ، لكي يدافعوا عن تراثهم في بغداد وحلب ودمشق وبيروت والقاهرة والاسكندرية ، فان ثقل السلطة العثمانية ، لم يكن بنفس القدر في تونس وتلمسان ، ويستطيع المرء أن يقول : ان المغرب عرف كيف ينأى بنفسه جانبا عن هذا التيار الخانق ، عندما يرى ثراء الانتاج الفكري في مدينة مثل فاس حتى القرن التاسع عشر .

ان القول بوجود مخطط لدى السلطات العثمانية ، لاختفاء الأدب العربي ، قول ثابت ، لكن الموضوعية تقتضي مع ذلك بأن نقول : ان خمرة ذلك الأدب ، كان لأسباب أخرى . وان تحليلا سريعا للانتاج الروحي والدراسات الدينية خلال هذه القرون الثلاثة التي هي موضع حديثنا ، يكشف عن وجود حركة أكثر عمقا من الحركة الأدبية مع انها ترتبط بنفس قوالب النشاط الفكري .

فمن خلال تهديد أفريقيا الشمالية ، بحركات التوسع البرتغالية

والاسبانية ، صاغت الجماعات الاسلامية ، وسائلها الخاصة لدفاع عن نفسها ، ولتأكيد كيانها سواء في المجال السياسي أو الروحي ، وتحت روح المطش الى الهروب والبعد ، اتجه البعض الى الانغماس في دراسة الاتجاهات الصوفية ، وآخرون مدفوعين بالمحافظة على امهات الكتب « الموروثة » عن العروبة ، اتجهوا الى النحو والبلاغة وكتب التفسير والفقه . وجد هذا وذاك وخاصة في المغرب ، ووجدت كذلك كتابات تاريخية ، تسجل — مقلدة نماذج قديمة — تاريخ الممالك المحلية وتاريخ الطوائف أو المدن التي اشتهرت بالعلم ، مثل فاس وتلمسان وتونس والقاهرة ودمشق ، ونستطيع أن نكتشف أحيانا بقايا من النزعة الانسانية التي سادت القرون الكبرى في الحضارة العربية — الاسلامية ، وهي نزعات تمسنا بنواياها ، أكثر مما تمسنا بقيمتها الحقيقية .

في مثل هذا المناخ ، ماذا يمكن أن يصبح الشعر وألوان الانتاج الأدبي الخالص ؟ حتى مع وجود النوايا الحسنة لبعض الفنانين وبعض الكتاب ، ما هي الفرص التي تتيح لنا أن نلتقي في شمال أفريقيا وفي الشرق الأوسط ، بعوامل مشجعة حقيقية ، تثير وتؤمن استمرار التجديد ؟ . خلال تلك القرون الثلاثة ، لم يكن أمام أولئك الذين كانوا ما يزالون يحتفظون بالتذوق وحتى بالعاطفة « للأدب الجيد » من سبيل ، الا اعجابهم بانتاج القدماء ، الذي كانوا يعرفونه غالبا ، من خلال كتب « المختارات » التي كانت قد أصبحت بدورها قديمة .

أما ان ذلك الاعجاب قد قادهم الى محاولة النسخ على منواله ، وأحيانا الى تقليده تقليدا هزيلا ، فذلك ما لا جدال فيه ، ولكن ذلك كان من نتائجه أيضا أن تأخذ تلك اللغة التي يقلدونها ، مكانة شديدة السموم . ولقد كان يمكن أن يكون لمثل هذا الموقف ، ثقل هام ، ولكن حقائق الظروف المحيطة ، منعت من أن تفقد هذه الأسباب ، الى يقظة وانعاش للنشاط الأدبي .

( م ٨ — دراسات )

ذلك العالم العربى — الاسلامى الذى تناقصت أبعاده ، لم يعد يمثل اذن فى منطقة البحر المتوسط ، هذه الدوائر الواسعة ، التى تمتزج فيها الشعوب ، حيث تنتعش الحياة الفكرية حتى من خلال الصدامات العنيفة ، كما أثبتت ذلك العصور الوسطى الاسلامية فى اسبانيا وفى الشرق الاوسط ، ولسوف يظل الأدب العربى على حالة محزنة قانطة ، بدون صدق خارجى ، حتى فجر القرن الثامن عشر ، حيث تفتتح النوافذ التى من خلالها تفتقر التأثيرات الكهربائية نحو تجديد جذرى .

وقبيل منتصف القرن الثامن عشر ، بدأ الاحساس ، ببعض الاشارات التى كانت منطوية على نفسها فى بعض مناطق الشرق الأوسط ، وبدأت بعض الأصوات اذن تسمع نفسها على خجل ، ودون أن تحمل عطسا كبيرا ، مثل المثقف المارونى الكبير الذى كان قسيس حلب « جرمانوس فرحات » ت ١٧٣٣ م ، واخترقت ممجزة الطباعة والكتاب لبنان ، فوجدت المطابع والفنيون خاصة لسد حاجات الجالية المسيحية (١٠) .

وفى عام ١٧٩٨ كان ذلك الحدث المفاجىء ، نزول بوناپرت فى مصر ، وكان ذلك المشهد لعلماء فرنسيين يحملون معهم مناهج للبحث ، تحدث عنها الشيخ الجبرتى لمعاصريه بلهجة القلق ، وكان انشاء المطبعة الحكومية فى بولاق ١٨٢١ ، يؤكد أن محمد على ، كان على وعى بكل ما يمكن أن يحصل عليه ، من خلال تجديد الثقافة العربية ، من عون له فى نزاعه ضد القسطنطينية ، وكان ارسال بعثات مصرية الى فرنسا من مواطنين ينتمون الى طبقات متواضعة كطبقة رفاة الطهطاوى عام ١٨٢٦ ، يؤكد من ناحية ثانية ، أن تجديد الثقافة العربية الاسلامية ، لن يكمل دون مساعدة أوروبا ، وباطلاع فان الأدباء ، ذوى الثقافة العربية فى حوالى ١٨٤٠ مسيحيين كانوا أو مسلمين ، سوريين ، لبنانيين أو مصريين ، لم يكن بينهم من يفكر فى الانفصال عن التقاليد الأدبية الموروثة من الماضى ، حتى مارون النقاش (ت ١٨٥٢) وهو واحد من أكثر ممثلى الاتجاه الجديد تحمسا ، ومن أصحاب فكرة التجديد عن طريق الثقافة الفرنسية ، ظل خادما متحمسا كذلك ،

لتقائيد فترة « العصر الذهبي » في الأدب العربي .

لقد كان هناك شعور بأن كل الأمور معدة من أجل ارتحال جديد ، لكن ذلك الارتحال ، لن يكون مع ذلك هدمًا للتراث الذي تلقوه عن الماضي .

**أما العصر الخامس والأخير في الأدب العربي ، فيقع بين عامي ١٨٦٠ و ١٨٨١ ففى هذه الفترة في الواقع ، قدمت عوامل التجديد أولى نتائجها ، فالأقاليم الهامة في الشرق الأوسط : سوريا ولبنان ومصر ، خرجت في هذه الفترة بصفة نهائية من عزلتها ، ومعجزة الكتاب عممت ، والصحافة اليومية والأسبوعية والموسمية ، تتسع شيئًا فشيئًا تحت عيون جمهور ، لم يزل محدودًا ولكنه متحمس ، والأهمية التي يعترف بها هنا ، هي « الديمقراطية » التي ما تزال نسبية إلى حد بعيد ، في مجال التعليم ، ونتائجها المتنوعة ، وطرائقها التي بدأت تنتج جمهورًا قارئًا ، ولقد كان أول نتائج الوعي ، هذه القومية المصرية في وجه التوسع الاستعماري القادم من الغرب ، ممثلة في ثورة عرابي باشا ، تحفزها اتجاهات كتاب وشعراء كانوا متأثرين بثقافة الماضي وحده .**

لقد وصلنا إلى عصر النهضة ، ذلك العصر الذي يريد البعض أن يعتبره ببساطة مجرد صحوة ، لكنه يحمل في ذاته قوى أخرى ، عكست آثارها آداب العالم العربي ، وأمام غزارة الانتاج الذي ينبثق ويتدفق ، لم يعد من الممكن لأحد أن يظل غير مبال ، وغير فاهم ، لقد كان وجود أجناس أدبية لم تكن معروفة في « العصر الذهبي » مثل المسرح واليوميات والترجمة الذاتية وخاصة الرواية والقصة القصيرة ، دلائل لمن يعرف كيف يرى ، على ثورة عقلية وأخلاقية ، تساوى في عمقها وعاطفتها ، ما مثلته للغرب الأوربي ، فترة عصر النهضة .

(١) هذا المقال ترجمة لدراسة لبلاشير عنوانها «Moments» Tournant Dans La Littérature Arabe والمنشورة بالمعبد XXIV من مجلة Studia Islamica عام ١٩٦٦ .

(٢) يؤكد ذلك أن عدد الشعراء الذين ينتمون إلى هذا الاقليم لا يتجاوز

عدة أسماء . انظر : تاريخ الادب العربي لبلاشير ص ٤٦٥ — ٤٧٦ .

(٣) من أمثال كثير ، والفرزدق وجريز وغيرهم كثيرون .

(٤) هناك دراسة ألقت كثيرا من الضوء على ابن المقفع ، قدمها المرحوم « بن غازی » وحصل بها على الدكتوراه من السربون ولم تطبع بعد ، وانظر كذلك : مهري : تطبع هذه الرسالة بعد للاسف .

(٥) حول سهل بن هارون ، انظر : كرايمس ، في دائرة المعارف الاسلامية ٤ : ٦٤٥ ، وكذلك الدكتوراه من السربون ولم تطبع بعد ، وانظر كذلك : مهري : حوليات جامعة تونس ١ : ١٩٦٤ ص ١٩ — ٤٠ .

(٦) حول هذا اللون من النظم الذي يمثل ابن قتيبة ، انظر : لكونت : ابن قتيبة ، ص ٤٢١ — ٤٣٠ .

(٧) من المفيد أن تجمع ، بعيدا عن الفقرات العقائدية والجدلية ، تلك الصفحات التي يتجول فيها المؤلف بحرية متحدثا عن حاجاته في التكوين والتنقيف ، وتلك الصفحات كثيرة في « الأحياء » ، وأنه لعمل جيد ما قام به الاب شيخو من اقتباس عدد كبير منها في « مجالي الادب » .

(٨) نجد امثلة من هذا في كتابه « الاعلام » تحقيق ليفي بروفنسال .

(٩) كانت هذه الهجرة مثلا هي السبب الذي دفع اجداد ابن خلدون إلى ترك اشبيلية ليستقروا أولا في كونا ثم في بون وأخيرا في تونس ، حيث شغل جد عبد الرحمن بن خلدون عملا اداريا في بلاط بني حفص : انظر « بيسلا » : دائرة المعارف الاسلامية ٢ : ٤١٨ .

(١٠) في القرن السابع عشر ، تركزت الجهودات أولا حول طبع كتب الطقوس الدينية بالسريانية وأول كتاب طبع بالعربية في لبنان ، كان مبادئ اللغة العربية عام ١٦٢٤ ، ومن الاجرومية ١٦٣٣ ، اما انتشار الانكار من خلال طبع الكتب ، فقد تطور على نحو خاص منذ اواخر القرن السابع عشر . انظر ف . ج . نصر الله : الطباعة في لبنان ١٩٤٩ .

## الرأيا الشعرية لدى نازك الملائكة

د. محمد فتح احمد

- ١ -

اعتقد — وأرجو ألا يكون هذا الاعتقاد ضرباً من المصادرة — أن الرؤية الابداعية في عالم شاعرتنا الراحلة « نازك الملائكة » ، لم يصبها من التغير والانتكاس ما قد ينال من تماسك أبعاد هذه الرؤية وأنسجامها ، فعلى مدى ما يناهز الأربعين عاماً ظل عالمها الشعري عاكفاً على التقاط أعماق خلجات النفس ، وأدق تعاريج الذات الباطنة ، مع جهد دؤوب في تقصى هذه وتلك ، ومع وعى غنى يحيل هذه الخلجات والتعاريج الى كيانات حية ، تتجسد ، وتنمو ، وتسهم في حركة القصيدة فاعلة ومنفعلة ، فيخيل اليك انك بازاء مسرح داخلي مجاله الذات ، وشخصه ما يمتور هذه الذات من أحاسيس القلق تارة ، ومشاعر الوحشة والضياع تارة أخرى ، وفي الحالتين لا يخلو الأمر من لفحة حزن رقيق غامض ، تومض أكثر مما تحرق ، وتوحى بالتوجس من المجهول أكثر مما تفصح عن بواعث واقعية عارضة .

والذي يقرأ ديوانها الأول الذي صدر سنة ١٩٤٧ بعنوان عاشقة الليل (١) لا يخطئ هذا النزوع المأسوي الحزين ، الذي تغلفه —

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الديوان سنة ١٩٤٧ م عن مطبعة الزمان ببغداد ثم ظهرت طبعته الثانية سنة ١٩٦٠ م عن المكتب التجاري ببيروت .

في كثير من الأحيان — غلالة رومانتيكية رقيقة ، وفيه يلتقي بتلك القصائد التي تحمل رائحة الموت أو توميء الى فكرة الرحيل : « بين فكي الموت » ، « السفر » ، « مرثية غريق » ، « على حافة الهوة » ، بل انها حين أرادت أن تترجم عن الشعر الغربي لم تجد أقرب الى مزاجها الفني من قصيدة توماس جراي المسماة : « مرثية كتبت في مقبرة ريفية  
An Elegy written in a country churchyard  
وهي قصيدة مطولة ينسجم ما فيها من لوعة غامرة مع ذلك المزاج الشعاري الحزين .

واذا كان لنا أن نعتبر الصور الشعرية — كما يراها سيسيل دي لويس — بمثابة « سلسلة من المرايا موضوعة في زوايا مختلفة ، بحيث تعكس الموضوع وهو يتطور في أوجه مختلفة » <sup>(١)</sup> ، فإن مرايا الشاعرة في هذه المرحلة كانت من الصفاء والخلوص بالقدر الذي يكشف عن طبيعة هذا الموضوع وتجلياته الشكلية ، وليس محض مصادفة أن تكون أبنية هذه المرايا موزعة بين « الرياح الداويات » ، و « النهر الذي تحيط به المغاوير » ، وتتدفق فيه « أمواج من السم الزعاف » ، و « الشواطئ الخالية من الظلال والعطور » ، و « الزورق المخدوع » ، و « الليل المزدهم بالخاوف والوساوس » . لقد كانت هذه الأبنية الصورية أكثر الأشكال مواءمة لمشاعر التوجس والوحشة والقلق التي نهضت عليها تجربة الشاعرة في هذا الطور من حياتها الإبداعية :

(١) سيسيل دي لويس : الصورة الشعرية — ترجمة د . أحمد نصيف

الجنابي وآخرين — دار الرشيد للنشر — بغداد سنة ١٩٨٢ — ص ٩٠ — ٩١ .

في عمق صحراء الحياة ، هناك فوق لظى الرمال  
حيث الرياح الداويات ، مدينة بين التلال  
في قلبها نهر تحيط به المفاز والصخور  
وشواطئ لا ظل فيها ، لا خمائل ، لا عطور  
والماء يبدو وادعا ، ووراء الألم العميق  
أمواجه السم الزعاف ، وان بدا حلو البريق  
كم زورق خدعتة جنياته ورسومه  
كم حالم أودت به أمواجه وسومه  
والشاطئ الثاني يلوح بالجمال وبالفتون  
حتى اذا قاربته أبصرت أعصار المنون  
لا شيء غير الشوك والأشلاء فوق صخوره  
لا صوت يسمع غير ضجة دوده ونسوره

فالرآة هنا تتسم بما تتسم به البنية العميقة للنص من تمزق وتشتت  
وانكسار ، والمدينة التي تهرب منها الشاعرة مدينة وهمية تقع على الحافة بين  
الحقيقة والرؤيا ، ويتوازي فيها الواقع والحلم ، غفى قلبها نهر ، ولكنه  
محفوف بالمفاز والصخور ، ولهذا النهر شواطئ ، ولكنها خالية من  
الذلال والعطور ، وأمواجه تبدو وادعة ، ولكن من ورائها — بخلاف كل  
الأمواج — ألما عميقا ، اذا أردنا تقرير الشعور ، وسما زعافا ، اذا أثرنا  
لغة التصوير ، وفي لجته يترنح ذلك الزورق المخدوع الحالم بالنجاة ،  
الفتون بما تلوح به الشواطئ من جمال واغراء ، حتى اذا قاربها — أو  
قارب الخلاص — اذا بهذا الجمال يتكشف عن أشواك وأشلاء وصخور ،  
ومن ثم تكون هذه المفارقة ، بين ظاهر المدينة وحقيقتها ، بين الحلم  
والواقع ، مقدمة لذلك التحذير الذي يتوجه الى قاصد تلك المدينة ، أو  
قل تتوجه به الشاعرة الى نفسها :



يا طارق الباب المروع عد ولا تهبط هنا  
هذا الجمال سيستحيل دما وماء آسنا  
هذي الشواطئ الشواطئ ، كما فيها أسى وتحسر  
فحذار منها فالسموم معدة والخنجر  
عد ، عد الى لهب الصحارى وانج من حمم المدينة  
لا تلق قلبك في اللظى ، وأصخ لشاعرة حزينة <sup>(١)</sup>

وتوازيات الصور — أو المرايا — توازيات مركبة ، لا تنحصر منها  
طبقة الا لتكشف عن طبقة أخرى ، فحيث تعادل المدينة بالدم والسم  
والخنجر ، ترى الحياة معادلة باللظى والرياح الداويات والمفاوز  
والصفور ، الى درجة توحى بأن الهرب من المدينة على هذا النحو  
لا يشف فقط عن ذلك الرفض الرومانسي العريق لمظاهر الزيف والتصنع  
في المدينة المعاصرة ، بل يضيف الى ذلك توجسا من الحياة الواقعة برمتها ،  
ورفضا لكل ما يحف بهذه الحياة من امحال المشاعر وصخرية القلوب  
وخوائها .

والصورة — عند هذه المرحلة من ابداع الشاعرة — لا تخلو من نمطية  
فغناصرها تمتد من قصيدة الى أخرى امتدادا يكشف عن ديمومة الرؤية  
واستمرارها ، الأمر الذي يشي بأن انتقاء هذه العناصر كان يتم في  
تناغم مع طبيعة هذه الرؤية ، وليس أدل على ذلك من دوران المعجم  
التصويري — على الرغم من تنوع التجارب الشعرية — في اطار الزورق  
النائه ، والنجم الخابي ، والبحر المروع ، والملاح الضال ، والشاطئ  
المظلم ، والأعاصير ، وأشباح الدجى ، والظلال السود ، وما الى ذلك

(١) عاشقة الليل — ط ٢ — منشورات المكتب التجارى — بيروت  
سنة ١٩٦٠ — ص ٩٢ — ٩٤ .

من وحدات تصويرية تشكل في مجموعها لوحة لسفينة تائهة ممزقة  
الشراع في خضم بحر رهيب ، غاب عنه الضوء والشاطئ :

ياليل ما نفع الأسى ؟ يا بحر ما معنى الدموع ؟  
النوء يصخب داويا ، والموج يهزأ بالقلوع  
أنى تسير سفينتى الحيرى اذن ؟ أين الرجوع  
فلنمض للمجهول ، ذلك وحده ما نستطيع<sup>(١)</sup>

وعلى الرغم من تناغم الصور الشعرية ، بحكم تناغمها — أولا —  
مع طبيعة الرؤية الشعرية ، وتناغمها — ثانيا — فيما بينها كعناصر  
تصويرية متفقة في مصدرها من عالم الظواهر ، حين يكون على حالة  
الغضب أو الجهالة أو الاعتام ، فان خاتمة الصورة — في بعض الأحيان —  
تقع في منطقة ذلك الضوء الباهر الذى يكشف عن المقصود كشفا مباشرا ،  
فلا يكاد يترك لحدس المتلقى ما يضيفه ، فاذا قرأنا عن « الرحلة الكبرى  
الى وادى الأفول » ، بكل ما تثيره هذه الرحلة من ترقب ومخافة  
وانتظار ، راحت خاتمة الصورة تحدد هذا المنتظر وتجلو ملامحه :

فوداعا أيها الركب ، وداعا يا حيلة  
آن أن يطفئ أغراحي وأحزاني الملمات  
آن أن تهجر قبثارى وعودى النغمات  
فسلام أيها الموت ، سلام يارقات<sup>(٢)</sup>

واذا تقنعت الدلالة بتلك الظلال الرجراجة التى تلدها تعبيرات  
« كالليل » ، و « الصمت الكثيب » ، و « الكيان الذى تتمشى فيه  
الرعشات » ، و « الغروب » ، و « الهمس الغريب » ، أبت خاتمة الصورة  
الا أن تفصح عما استكن وراء تلك الظلال من نذر النهاية :

(١) قصيدة : السفينة التائهة — المصدر السابق — من ١٢٢ — ١٣٥ .

(٢) قصيدة السفر — المصدر السابق — من ٤٢ — ٤٥ .

واعترانى خاطر مشح رهييب  
وتجلى لخيالاتى الممات (١)

واذا كانت جهامة الواقع واستدبار الحياة يفضيان الى مثل هذا  
الحزن القدرى الذى لا يخلو من استكانة وتسليم ، فان فى تجارب هذه  
المرحلة ما يشى ببعض البواعث التى تسوغ هذا الحزن وتكسبه نبضا  
اجتماعيا ، وحينئذ يصبح الفرار من الواقع ادانة ضمنية له ، ويصبح  
استدبار الحياة تعاليا عليها ، وارتفاعا فوق شرورها وآثامها ، وتتبادل  
المجاور حتى يضحى ما كان واقعا بمنطق الناس ، زيفا بمنطق الشاعر ،  
وما كان وهما من منظور الحياة والأحياء ، حقيقة من منظور الذات المبدعة :

كتمت روحى وباحت مقلتايا  
ليتها ضنت بأسرار حياتى  
ولن أشكو عذابي وأساييا  
ولن أرسل هذى النغمات  
وحسبى عبيد وضحايا  
ووجود مفترق فى الظلمات  
لا أريد العيش فى وادى العبيد  
بين أموات وان لم يدفنوا  
جئت ترسف فى أسر القيود  
وتماثيل اجتوتها الأعين (٢)

غنبرة الحزن فى هذا النموذج وأمثاله تتجاوز معنى التلذذ بالألم  
أو استعذاب العذاب ، على طريقة شعراء الموجة الرومانتيكية ، لأنه

(١) الغروب ، المصدر السابق - ص ٧٦ .  
(٢) قصيدة : فى وادى العبيد - المصدر السابق ص ٢٤ - ٢٧ .

حزن لا يخلو من العلة ، ولا يفتقد جذور التمرد على حياة العبيد والوجود العارق في الظلمات والتمائيل التي تجتوئها الأعين ، وهو بكل هاتيك المعانى حزن يحمل ضربا من هجاء الواقع والتنديد به ، فهذا الواقع هو الموت بعينه ، وان بدأ بخلاف ذلك ، وأحيأوه موتى على الحقيقة وان كانوا بلا قبور ، وما حاجتهم اليها وهم « يرسفون في أسر قيود » تقوم منهم مقام الاكفان ؟ !!

قلنا ان الرؤية الابداعية لدى شاعرتنا لا تتغير ولا تنتكس ، ولكن هذا لا ينفي تطور طرائق التأتى الى هذه الرؤية والتعبير عنها ، ففي ديوانها الثانى الذى أصدرته سنة ١٩٤٩ بعنوان « شظايا ورماد » ، وفي شقيقه اللاحق ، الذى أصدرته سنة ١٩٥٧ م بعنوان « قرارة الموجة » نرى مسارب هذه الرؤية تتأى عن المباشرة ، وتصبح أكثر جنوحا الى اصطياذ لحظات الذهول النفسى ، حيث يتوارى الوعى وتنساب الخواطر طليقة حرة ، فتطفو على السطح منها رغبات ومخاوف كانت متوارية ، ولأن اللاوعى رمزى بطبيعته ، فان هذه الرغبات والمخاوف لا تظهر فى أشكالها الحقيقية ، بل ترتدى أقمعة رمزية تستر جواهرها ومصادرنا الأولى ، وذلك ما تشير اليه الشاعرة ذاتها حين تقول « ان النفس البشرية عموما ليست واضحة ، وانما هى مغلفة بألف ستر ، وقد يحدث كثيرا أن تعبّر الذات عن نفسها بأساليب ملتوية تثيرها آلاف الذكريات المنطمسة الرائدة فى أعماق العقل الباطن منذ سنوات وسنوات ، ومئات الصورة العابرة التي تمر فيحرق فيها العقل الواعى بهرود ، وينساها نسيانا كلياً ، فيتلفها العقل الباطن ويكتنزها مع ملايين الصور النافهة ، ويغلق عليها الباب ، حتى اذا انس غفلة من العقل الواعى أطلقها صورا غامضة لا لون لها ولا شكل . وليست مثل هذه الأحاسيس الغريبة وقفا على انسان دون انسان ، سوى

أن التعبير عنها يختلف ، فالإنسان المادى يراها فى أحلامه ، أما الفنان فيعبر عنها بفننه وأحلامه معا « (١) » .

وتلك نظرة الى دور اللاوعى فى العمل الفنى ترجع الى تقدم الدراسات النفسية الحديثة ، وما اكتشفه علماء التحليل النفسى — وعلى رأسهم فرويد Freud — من أن اللاشعور أساس الظواهر الهامة فى حياتنا الداخلية ، وأن الفنان يمتاح من اللاشعور شأنه فى ذلك شأن الحالم ، وهو مثله يترجم خفايا اللاشعور الى صور ورموز ، ويمتاز بالقدرة على ستر مصادرها بحيث تصبح أكثر انسانية وأوفر متعة له وللآخرين .

منذ تلك المرحلة تغدو الصورة الرمزية أبرز وسائل التعبير على قلم الشاعر ، ثم تتجمع أقطار هذه الصورة وتتضام علاقاتها ليصبح النموذج الرمضى الاثير فى كثير من قصائدها هو نموذج الانسان المطارد من قبل قوة غامضة لا ترحم ، قد تكون هذه القوة — كما تحدثنا الشاعر — مجموعة من الذكريات المحزنة ، أو هى الندم ، أو عادة نمقتها فى سلوكنا الخارجى ، أو صورة مخيفة قابلناها فلم نعد نستطيع نسيانها ، أو هى الدغس بما لها من رغبات وما فيها من ضعف وشروء ، أو أى شىء آخر « (٢) » .

على أن هذا الاحساس الخفى بالمطاردة لا يظل علينا من قصائد الشاعر صراحة ، بل يتجلى عبر رموز تتنوع أشكالها وتختلف طرق تكوينها ، فهو يتجسد تارة فى صورة « أفعوان » مقيت ، يحاصر وجودها ، ويقتنى خطواتها أينما ذهبت :

ووراء الضباب الشفيف  
ذلك الأفعوان الفظيع

(١) مقدمة ديوان « شظايا ورماد » — ط ٣ — منشورات المكتب التجارى — بيروت سنة ١٩٥٩ — ص ١٤ .  
(٢) المصدر السابق ص ١٦ .

ذلك الغول ، أى انعتاق  
من ظلال يديه على جبهتي الباردة  
أين أنجو وأهدابه الحاقدة  
في طريقى ... تصب غدا ميتا لا يطاق<sup>(٢)</sup>

وهو تارة أخرى هوة سحيقة تصورها الشاعرة في قصيدتها « أغنية  
الهاوية »<sup>(٣)</sup> ، وتسمى الى الفرار منها في قصيدتها « الهاربون »<sup>(٤)</sup> ، ثم  
موتارة ثالثة جيفة مشومة لكائن بحرى خرافى ، يظل يكبر ثم يكبر حتى  
يغدو ماردا عملاقا يسد على المحبين كل طرق النجاة .

تغرينا هذه الصورة الأخيرة بالتوقف لديها بعض الوقت ، لا لجمالها  
الشعري فحسب ، بل لأنها نموذج لطريقة الشاعرة في توظيف الظاهر  
للإيحاء بمكنون الحياة النفسية ، غفى قصيدة لعنة الزمن<sup>(١)</sup> نشهد لحظة  
من لحظات التوهم العاطفى بين حبيبين يجتليان المساء على شاطئ نهر  
تطفو عليه جثة سمكة ، لا تلبث أن تتحول الى عملاق ينذر العاشقين  
بالفراق ، وكان الشاعرة ترمز بذلك الى وطأة الزمن ، وكيف يهتصر السعادة ،  
ثم كيف يحيل الحلم الى واقع كئيب ، ويمد ظلاله السوداء على عواطفنا  
حتى وهى في ذروة ازدهارها . فلنر كيف يتم تكوين هذا الرمز منذ  
البداية :

ووقفنا فى الظلمة نحلم  
بالموج وبالليل المبهم  
ونحوك من الأنجم والرؤيا والأمواج لنا أطواق

- (١) من قصيدة « الأعموان » — ديوان شظايا ورماد — ص ٦٢ .  
(٢) المصدر السابق ص ١٠٤ .  
(٣) ديوان قرارة الموجة — منشورات دار الآداب — بيروت سنة ١٩٥٧ —  
ص ٩ .  
(٤) السابق ص ٢٤ وما بعدها .

ونجوب العالم في عربات  
صنعتها أذرع جنيات  
من عطر الأزهار الفجالات  
من أسلاك الضوء الالاق ...  
في قعر النهر على أرض لم يلمسها القمر الالاق  
وتناست مولدها الأفاق

وهذه الصورة الافتتاحية ذات مهمة مزدوجة ، لأنها — من ناحية —  
ترسم مجال الحدث في لمسات سريعة موحية ، وتقوم بغاية درامية تشبه  
ما يصنعه الكاتب المسرحي حين يخطط المحيط الذي تتحرك فيه شخصه ،  
ولأنها — من ناحية أخرى — تبرز الوجه السعيد من وجهي اللوحة ،  
وجه الحلم بمكوناته من الموج والليل والأنجم والأزهار والضوء والقمر ،  
ومن ثم تكون المفارقة حين تقدم الشاعرة إلينا الوجه الآخر ، وجه الحقيقة  
الجهمة ، أو قل وجه الفراق الذي يلوح شبحه أمام ناظرينا ، وبقدر التضاد  
بين الوجهين تكون الإشارة النفسية . أن الشاعرة في اللحظة التي يغفو فيها  
الخوف ويستيقظ الحلم ، تحس حركة تتبعث مياه النهر انبعاثا مبهما :

لكننا اذ كنا نحلم  
أحسنا شبه صدى مبهم  
« الجنيات المنتقمات »  
يصعدن إلينا في عربات  
وأجاب رفيقي : لا ، هيهات  
ذلك صوت الموج الرقراق  
الريح الحاملة البيضاء تمر على الموج الرقراق  
وتخادع أسماع العشاق .

لأيا وتبيننا الحركة  
ثمة وإذا جثة سمكة  
طافية فوق الموجة ميتة ، والشاطئ في اشفاق  
وصرخت : رفيقى ، أين نسير ؟  
لنعد ، فالجثة همس نذير  
أرسلها عملاق شرير

بهذا تتكون الملامح الأولى للرمز ، فهو جثة سمكة قد لا تعنى لخلى  
البال شيئاً ، ولكنها بالنسبة للشاعرة « همس نذير » ، وكأنها تثير من أعماق  
اللاوعى صورة حبها وقد تحول الى رفات ، أو الى جثة هامدة كجثة هذه  
السمكة الشوهاء :

ومشينا ، لكن الحركة  
ظلت تتبعنا ، والسمكة  
تكبر ، تكبر ، حتى عادت في حضن الموجة كالعملاق  
وصرخت : رفيقى أى طريق  
يحمينا من هذا المخلوق  
لنعد فالحرب يضيق ، يضيق  
والظلمة محكمة الاغلاق  
فأجاب رفيقى مرتعشا ، والظلمة محكمة الاغلاق  
« نهرب ، لن نسلمنا الآفاق  
وبقينا نهرب ، والسمكة  
تتبع أرجلنا المرتبكة  
تلك الأحداق ، وأين المهرب من لعنة تلك الأحداق ؟  
وزعانفها السود الشوهاء



سدت في وجهينا الأرجاء  
وأراقت في الجو الوضياء  
سحبا سوداء ولون مصاق  
حتى وجه القمر السحري ، غشاه أسى وظلام مصاق  
وتلاشى مبسمه السبراق .

بهذا تكتمل أبعاد الرمز ، وتتحول جثة السمكة الصغيرة الى عملاق  
يبس على مشاعر الحب كل طرق النجاة ، حتى المجال الذي كان  
يزدان بالأنجم وأسلاك الضوء قد غشيته السحب السوداء ، أما القمر  
فقد تنقب بالظلام ، أو قل بالأسى الذي اعترى الشاعرة ، فما الطبيعة  
الا صورة من حياتنا النفسية فميا يرى الشعراء .

تري هل يرمز ذلك العملاق الخرافي الى الزمن ، وهو ما يشف عنه  
عنوان القصيدة ؟ أم لعله يشير الى التوجس من سطوة الواقع وبغمة  
القدر ؟ ان الجزم باحدهما ليس بذى بال ، لأننا نعلم انهما وجهان لحقيقة  
واحدة ، هي المجهول بأرحب معانيه .

والرمز في تلك القصيدة ومثيلاتها ذو طابع درامي ، من حيث إنه يعتمد  
على الحركة والتحول والتطور ، فهو يبدأ من همس مبهم لا يبين ، ولا يلبث  
أن يتجسد في جثة سمكة طافية ، وهذه بدورها تثول الى ذلك الكائن  
الضخم الغريب . ثم انه — بالاضافة الى ذلك — رمز نفسي ، لا باعتبار  
شفوفه عن محتوى نفسي فحسب ، بل لأن صورته الفنية قد بنيت على  
ما يشبه الرؤيا أو « تيار اللاوعي Unconsciousness » ، اذ ليس معقولا أن  
تسعد الجنيات المنتقمات من النهر كما تحدثنا القصيدة ، وليس معقولا —  
أن تتحول جثة سمكة صغيرة الى عملاق خرافي الملامح والسلوك ، انما  
كذلك — أن تتحول جثة سمكة صغيرة الى عملاق خرافي الملامح والسلوك ، انما  
هي رؤيا تتجلى من خلالها هواجس النفس في تلك الصورة الرمزية .

وربما ذكرتنا هذه اللوحة الرمزية في لعة الزمن « بقصيدة الغراب

The Raven « لادجار آلان بو » ، وفيها يرمز الشاعر بالغراب الى مرارة الذكري ، مثلما ترمز شاعرتنا بالسمة المملقة الى الزمن ، وفيها كذلك يستخدم « بو » عناصر الظلام والموصف والرياح للايحاء بما يشبه مناخ التوقع الذي يفصح عنه الحوار في المقاطع الاولى من « لعنة الزمن » ، هذا بالاضافة الى وحدة الشعور بالمباغنة في العطين ، حيث يفاجأ الشاعر في احدى ليالي ديسمبر الباردة بطارق في الظلام ، وحين يفتح الباب على مصراعيه لا يجد أحداً ، واذ ذاك يعود الى مجلسه قلقاً مهموماً ، ولكن الطرق لا يلبث أن يعود أقوى مما كان ، وحين يفتح النافذة يفاجأ بغراب مهيب يقتحم عليه عزلته ، واذ يسأله الشاعر عن كنهه ومبتغاه لا يجيبه هذا الطائر الاسطوري بغير كلمة واحدة : « هيهات » يقولها وكأنها ماتت على شفثيه فلا يجد عنها حسواً ، وحينذاك نكتشف — فيما يشبه الحدس — أن القصيدة لا تحدثنا عن غراب حقيقي ، بل توميء به الى بعض الذكريات الأليمة التي تعتاد الشاعر كلما أجسه الليل ، وتتشب نارها في صدره فلا يستطيع منها مفرا ، مثلما لا تستطيع شاعرتنا من عدوها الخفى مفرا (١) .

والوتر الجديد في قيثارة الشاعرة ما يزال في طور العطاء ، ثم يقل كل ما عنده ، ولم يبع بكل أسرارها بعد ، والذي يقرأ نتاجها عبر سنوات العقد الأخير لا يخطئ تلك النبيرة الصوفية الاشرافية التي تترقق في النسيج الشعري فتجعل منه إضافة متميزة ، لا الى حصاد الشاعرة فحسب ، بل الى ديوان الشعر العربي المعاصر بعامه .

(١) انظر ترجمة لقصيدة ادجار آلان بو في كتاب الدكتور مندور : محاضرات في الأدب ومذاهبه — معهد الدراسات العربية — القاهرة سنة ١٩٥٥ — ص ٨٢ — ٨٢ .

وهذا الطابع الاشرافي لا ينتصر على تلك التجارب التي ترتبط بمثير ديني واضح ، بل انه يبدو حتى في تلك الحالات التي تدق فيها هتافة الرابطة أو تنعدهم ، كما نرى في قصيدتها : « ويبقى لنا البحر (١) » ، ولكنه يتجلى بكامل سماته حين تكون صلة القصيدة بالبائع الديني مباشرة ، وحينذاك نرى هذا الطابع الاشرافي يتخلل مستويات البنية ، ويشتت من أحدها الى الآخرة ، حتى يصب في مجرى البنية العميقة أو الدلالة الصوفية التي تكون ما يشبه النواة بالنسبة للتجربة الشعرية . لنقرأ هذا المقطع من قصيدتها « زنايق صوفية للرسول » (٢) :

وجه حبيبي أكبر من لا نهاية البحر ، من مدام  
يسد أقطاره ويمتص طيره ، موجه ، رؤاه  
وجه حبيبي زنايق ، أكؤس ، مياه  
وجه حبيبي واللاتهايات عالم واحد  
ليس يشطر ، أو يتجزأ .

تسرع على الفور بما يشبه جذبة الوجد الصوفي ، يعبر عنها في إطار نغمي وتصويري يذكر بكقريب منه في « نشيد الانشاد » من المعهد القديم ، وهو الاطار الذي أغرى بعض شعراء الطليعة من المحدثين ، وبخاصة صلاح عبد الصبور ونزار قباني ، مع غارق لا بأس من إعادة التتويه به ، وهو أن نازك الملائكة تستخدمه للتعبير عن تجربة ذات مذاق ديني تختلف به عن تجارب الآخرين . على أية حال ، لا تلبث هذه الجذبة الصوفية أن تصبح صريحة في إنكائها على لبنات تصويرية خالصة في انتمائها الديني ، كالقرآن ، والترتيل ، والصوم :

(١) نشرت بمجلة الشعر — عدد ابريل سنة ١٩٧٧ — ص ١٠ وما بعدها .  
(٢) نازك الملائكة : زنايق صوفية للرسول — مجلة الشعر — يناير سنة ١٩٧٨ — ص ٥١ وما بعدها .

ومن أبد القلوب جاء أحمد  
من غابة المعطر والمصافير هل أحمد  
عبر عطور القرآن ، عبر الترتيل والصوم ، شع أحمد  
من عمق أعماق ذكرياتي •

ويزداد وضوح الوجه الصوفي للتجربة ، حتى تغدو نوعا من  
« العروج » أو ضربا من « التسابيح الصوفية » :

ويا جناحي نعو سمائي ونحوربي  
يا قطرة الله في شفاء الوجود ، يا ظلتي وعشبي  
انقر تسابيح صوفية من على شفتي  
يا سبحاتي ، يا صوم أغنيتي ، وياسنبلا طري  
اني أنا حرقمة المتصوف في غسق الفجر  
أحمد ، أحمد •

فعلاوة على تغذية الوجه الصوفي للتجربة ، تارة عن طريق الوصف :  
« تسابيح صوفية » ، وتارة أخرى عن طريق الإضافة : « حرقمة المتصوف » ،  
نرى في ترديد اسم الرسول ذلك الترديد الإيقاعي ، ما يبتعث جو الذكر  
والدندنة الصوفية ، هذا كله بالإضافة الى ما في صورة ذلك الطائر  
السماوي الذي ينقر التسابيح وتعرج الروح على جناحيه الى الله ، من نبض  
تراثي غير منكور •

وللشاعرة ولع بهذا النبض التراثي ، والديني منه بخاصة ، وقد  
سبق أن أغرتها واقعة تفجر الماء تحت قدمي الطفل المبارك « اسماعيل  
ابن ابراهيم » ، فأتخذت منها تعبيرا موازيا عن تفجر النار بما يطفىء  
غلة المقاتلين في حرب رمضان (١) ، وما هي تنتقل من حدود الصفا والمروة

(١) نازك الملائكة : المساء والبارود - الشعر - يناير سنة ١٩٧٦ -  
ص ١٣ وما بعدها .

الى « المزدلفة » التي ~~تضمون~~ في الرؤيا الشعرية بد من حيث كانت مجرد  
منسك من مناسك الحج ، الى حيث أصبحت قمرًا ونهرًا ورحلة صوفي  
وصلاة :

ينحنون

يجمعون الصدق الأبيض في شط السكون  
ويمضون فوق واديهم قمــــــــــــــــر  
ضوءه أشعة عبر نهــــــــــــــــر  
وجهه رحلة صوفي واسرار عيــــــــون  
قمر يطر زخات من الرؤيا واقداح مور  
هدبه للــــــــروح رحلة  
وصلاة واهــــــــــــــــلة (١) .

\*\*\*

والذي لا ريب فيه ان هذا الانعطاف نحو الموروث الديني قد  
أضاف الى تجربة الشاعرة بعض روافد اليقين والسكينة ، بدلا من ذلك  
الأرق تجاه الآتي ، أو التوقز تجاه المجهول بعمامة ، ولكن القضية ليست  
قضية الأبعاد الجديدة في التجربة الشعرية فحسب ، بل انها — بالأحرى  
قضية التشكيل الفني الذي أمده ذلك الموروث بصور شعرية لا يفنى  
مدىها ولا ينضب لها معين ، والموروث في هذه الحالة ليس مجرد مادة  
تاريخية صماء ، وليس كذلك مجرد قناع تلوذ به الشاعرة ، عزوفا عن  
المباشرة وتخرجاً من التصريح ، بل هو نوع من التفكير بالماضي ، أو قل  
هو إعادة اكتشاف هذا الماضي في إطار رؤية معاصرة ، وعند هذا الطور  
الجديد من أطوار الصياغة الفنية ما يزال لدى شاعرتنا مما قد نقوله  
الكثير .

(١) الشعر على مزدلفة — الشعر — يوليو سنة ١٩٧٧ — ص ١٢  
وبما بعدها .

ا.د. علیہ واعی

(١) هناك قائمة بأهم ما صدر من دراسات عن شعر شوقي ومسرحة في:  
طله وادي : شعر شوقي الفنتائي والمسرحي - ط دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١  
ص ١٥٨ .

١ — عباس محمد العقاد ( ١٨٨٩ — ١٩٦٤ ) وأهم ما كتبه عن شوقي يتمثل في :

— الديوان في الأدب والنقد ( بالاشتراك مع إبراهيم ع . المازنى )  
١٩٢١ •

— رواية قمبيز في الميزان ١٩٣١ •

— شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضى ١٩٣٧ •

— « شاعرية شوقي في الميزان » :

مقال بمجلة « الهلال » القاهرية عدد أكتوبر ١٩٥٧ •

— « العقاد يتحدث عن النقد والنقاد » :

مقال بمجلة « المجلة » القاهرية عدد إبريل ١٩٦٢ •

٢ — ميخائيل نعيمة ( ١٨٨٩ ) •• الشاعر والناقد المجرى :

— الغربال ١٩٣٣ •

٣ — طه حسين ( ١٨٨٩ — ١٩٧٣ ) •• وقد كتب عدة مقالات عن حافظ وشوقي ثم جمعها في كتاب بعنوان :

— حافظ وشوقي ١٩٣٣ •

٤ — محمد حسين هيكل ( ١٨٨٨ — ١٩٥٦ ) :

— مقدمة الشوقيات •• سنة ١٩٢٧ •

— ثورة الأدب •• سنة ١٩٣٣ •

— « نحن وشوقي بك » :

مقال في جريدة « السياسة الأسبوعية » ٢ يوليو ١٩٢٧ •

— « تكريم شوقي وحافظ ومطران » :

مقال في « السياسة الأسبوعية » ٤ فبراير ١٩٢٨ •

— « النسيب في شعر شوقي » :

مقال في « السياسة الأسبوعية » ١٣ ديسمبر ١٩٣٠ •

— « في الاحتفال بتمثال شوقي » :

مقال في « السياسة الأسبوعية » ٢٣ ديسمبر ١٩٤٤ •

وهؤلاء النقاد الأربعة يشكلون — بالإضافة إلى غيرهم — حلقة هامة في تاريخ النقد الذي سيطر على حياتنا الثقافية حوالى ربع قرن على الأقل (١٩٢٠ — ١٩٤٥) ، كما يصدر عن وعى بطبيعة المرحلة . وبالتالى فهم من خير من يمثل النقد والأدب في النصف الأول من هذا القرن . وكانت بينهم وحدة في المنطلقات الفكرية والنقدية ، فالمصلحة بين هيكل وطنه حسين مستمرة ومثبتة فيما يتصل بحوارهما حول الأدب والنقد (٢) . والمعناد يقول في مقدمة الغريال « أكاد أقول لو لم يكتب قلم التعليمي هذه الآراء .. لوجب أن أكتبها أنا » (٣) .

وهؤلاء النقاد الأربعة — مع ما بينهم من فروق في النظر والتطبيق — يمثلون نماذج هامة في النقد الرومانسى ويمكسون كثيرا من سماته وقواعده . أولى بعض هؤلاء النقاد شوقى عناية خاصة .. وكان موقفهم منه موقفا متميزا بدرجة توحى بالخصوصية والأهمية دون غيره من شعراء العربية في القديم والحديث . وهنا يبرز (تساؤل) :

لم الاهتمام بشوقى .. والعناية بشعره .. وهذا الموقف المتشدد منه ؟

\*\*\*

لقد عاد شوقى إلى بلاده سنة ١٩١٩ بعد غيبة خمس سنوات .. وليس ان حاله يقول :

ويا وطنى لقيتك بعد يأس كائى قد لقيت بك الشبابا  
لقد عاد شوقى يحدوه الأمل في لقاء الوطن .. ونهضة الشعر .. ولكنه

(٢) محمد حسين هيكل : في أوقات الفراغ .  
ط النهضة المصرية ، القاهرة ، الثانية ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٦ ، ١٩٤ .  
— طه حسين : حافظ وشوقي .  
ط وزارة التربية والتعليم ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ١١٦ .  
(٣) ميخائيل نعيمة : الغريال :  
ط مؤسسة نوفل — بيروت — العاشرة ، ١٩٧٥ ، ص ٧ .



لم يلبث أن وجد سباطا جارية من النقد توجهه اليه وبخاصة من العقاد وطبه حسين ، فقد وجد فيه هؤلاء النقاد أفضل نموذج للشاعر « الاحيائي » ، وأن الكلام عنه — هدماً لمثل مدرسته .. وتبشيراً بمبادئ مدرستهم — سوف يحدث صدى واسماً في محيط الثقافة من الخليج العربي شرقاً الى المهاجر الأمريكية غرباً ، فقد كان شوقي — يومئذ — يمثل قامة وشهرة عريضة ، لهذا فان الحديث عنه سوف يصل مباشرة الى جمهور الشعر ، ويرسي كثيراً من المبادئ التي ينادون بها . ومؤلفا كتاب « الديوان » يصرحان في المقدمة بأن الهدف منه لغت الإذهان الى « شتى الموضوعات » ، التي تتصل بأصول الأدب وتعمل على تقدمه والابانة عن المذهب في الشعر والنقد والكتابة « (٤) » .

ويمكن أن نحدد محاور الخلاف ومبررات الهجوم من هؤلاء النقاد — الذين كانوا يقفون هم وشوقي على طرفي نقيض في الأمور التالية :

#### أولاً : المستوى الاجتماعي :

كان شوقي ينتمي الى ( الطبقة ) الأرستقراطية بينما معظم نقاده من مستويات برجوازية صغيرة . وهذا الاختلاف في المستوى الطبقي قد يبرر موقفهم العدائي من شوقي .. والمحايد مع البارودي .. والمتعاطف مع حافظ . والعقاد في اطار نقده لشوقي يعكس نظرة لا تخلو من حقد وحسد عليه ، لأنه « في كل قصيدة هو شاعر الشرق والغرب ، وشاعر العرب والعجم ، وأمير الشعراء وسيد الأدباء .. » (٥) .

ومن نفس المنظور المهادي يقول طه حسين في ضيق : لقد « شبع شوقي ثناء وتقديراً وأحسبه لم يشبع نقداً » (٦) .

(٤) عباس العقاد ، ابراهيم المازني : الديوان في الادب والنقد .

ط دار الشعب ، القاهرة ، الثالثة ، ١٩٧٢ ، ص ١ ، ٢ .

(٥) الديوان في الادب والنقد ص ٧ .

(٦) طه حسين : حافظ وشوقي :

ط وزارة التربية والتعليم ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٨٥ .

### ثانيا : الموقف الفكرى والأدبى :

يمثل شوقى — من حيث الموقف الفكرى والفنى — « شاعر النهضة » الذى يؤمن بكل الموارىث الدينية والفكرية والثقافية ، ومن ثم حاول أن ( يبعثها ) فى شعره ونثره ومسرحه ، فكان أدبه عربى السمات قلبا وقالها بدرجة تصل الى حد اليقين الملتزم — رغم بعض روافد أوربية فى ثقافته • بينما أولئك النقاد يبدون — فى هذه المرحلة — أكثر تعصبا للأدب المعبر عن الذات ، ولل فكر الأوربى الذى يتصل بالأدب والنقد • فقد ظهرت فى نهاية مرحلة الأحياء اتجاهات تتحدى بفتح مجال التأثير بالأدب الغربى ، حتى من شعراء الأحياء أنفسهم •• من ذلك دعوة حافظ إبراهيم (٩) :

آن يا شعر أن تفك قيوداً      قيدتنا بها دعاية الجبال  
فارفعوا هذه الكمائم عنا      ودعونا نشم ريح الشمال

والذى لا شك فيه أن اختلاف المستوى ( الطبقي ) يقود بالضرورة الى اختلاف فى ( الموقف الفكرى والفنى ) ، هكذا كانت حقيقة الخلاف بين شوقى ونقادہ •

### ثالثا : الشهرة والأهمية :

كان شوقى فى هذه المرحلة معروفاً لكل قراء العربية أجهمين ، فشعره بحكم عنايته بالمناسبات — يصور أفراح الأمة وأحزانها ، وفى هذا بعض أسرار شهرته • وكان شوقى فى الخمسين من عمره ، بينما هؤلاء ( الشباب ) يخطون بسطور الأولى فى حياتهم الأدبية • فكان الحديث عنه اقتراناً به ، واقترباً من شهرته المطبقة •

من هنا طمحووا الى مخاطبة قراء الشعر من فوق ( منبر ) أهم الشعراء

(٧) حافظ إبراهيم : ديوان حافظ :

ط المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ج ١ ، ص ١٨٦ •

وأشهرهم ، وأرادوا تغيير الحياة الأدبية من خلال هذه القمة الشامخة .  
وتعجبة في تقریظة « لیدیوان » يؤكد هذا : « ان العقاد ما استغرق في  
نقد شوقي الا ليطاول من ورائه جيشاً من الذين حاك الجهل أو الرياء أو  
التلف على بصائرهم نقاباً كثيفاً ، فهو لا يرمى الى اصلاح شوقي ،  
بل يرمى الى تمزيق ذلك النقاب — على ما يظهر — ( وهذا ) ليس  
بالأمر اليسير » (٨) .

ومن عجب أن بعض هؤلاء النقاد مثل العقاد وطه حسين ظلوا متمسكين  
بموقفهم العدائي من شوقي حتى بعد وفاته بسنوات طوال .. مما يؤكد  
أهمية العوامل السابقة في اذكاء جذوة الخصومة بينهم وبينه ، بدرجة  
أصبحت معها ( الخصومة ) : لها قداسة المعتقد أو شراسة العدا .

\*\*\*

## ٢ — المبرر

نحاول بعد هذه المقدمة أن نعرض للقضية — موضع الدراسة والبحث —  
ونرى آراءهم في شعر شوقي ، ونكتشف الى أي حد متتبع أفكارهم بين  
النظر والتطبيق من خلال الحديث عن محاور العملية النقدية : الماهية  
والوظيفة والأداة .

### ماهية الشعر :

لعل أهم ملمح في محاولة تعريف هؤلاء النقاد للشعر — والكثير منهم  
شعراء بالفعل — أنهم حاولوا أن يعرفوا ماهيته بأسلوب ( أدبي ) أقرب  
إلى التهويم منه إلى التنظير المنضبط ، فنعيمية — مثلاً — يرى أنه : « نسمة  
الحياة .. والذي أعنيه به « نسمة الحياة » ليس الا انعكاس بعض ما في

(٨) الغربال ص ٢١٥ .

داخلى من عوامل الوجود فى الكلام المنظوم الذى أطلعه ، فان عثرت فيه على مثل تلك النسمة أيقنت أنه شعر والا عرفته جمادا ، واذ ذاك ليس يخدعنى بأوزانه المحكمة ومفرداته المنمقة وقوافيه المترججة » (٩) .

وينفس القدر الذى حاولوا فيه البعد عن التعريف القديم : [ الشعر كلام موزون مقفى ] ، كانوا حريصين أيضا على ربط الشعر بالشاعر ، والتأكيد على حريته الذاتية فى التعبير ، فبرى طه حسين أن « الشعر الجيد يمتاز قبل كل شئ بأنه مرآة لما فى نفس الشاعر من عاطفة ، مرآة تمثل عبء العاطفة تمثيلا فطريا بريئا عن التكلف والمحاولة ، فإذا خلت نفس الشاعر من عاطفة أو عجزت هذه العاطفة عن أن تنطق لسان الشاعر بما يمثلها فليس هناك شعر ، وانما هناك نظم لا غناء فيه » (١٠) .

واصرار نقاد الرومانسية على حرية الشاعر فى التعبير عن ذاته يقودهم إلى ما أسموه « شعر الشخصية » .. الذى يعرفه العقاد بأنه : « كلام الشاعر الذى يعبر لنا عن الدنيا كما يحسها هو ، لا كما يحسها غيره ، ولا بد من أجل هذا أن يمتاز شعره بمزية ، وأن يتسم بسمه ، لأنه انسان له ذوق وخالجة وفهم وتجربة وخلق وعادة لا يشبه فيها الآخرين ، ولا يشبهه الآخرون فيها . وهو — لأنه شاعر — مطالب فوق ذلك بامتياز فى الحس ، وخصوصية فى الذوق ، تتجلى فى القوة أو الرهافة أو العمق أو المضاء أو الاختلاف كائنا ما كان . وتخرج به من عداد النسخ الأدمية التى تتشابه فى كل شئ كما تتشابه الأقوال المصبوبة . فان لم يكن للشاعر احساس يمتاز به ، ويصور لنا الدنيا على صورة تناسبه ، فهو ناقل وصانع ، ونظمه تنمى يعرف باختلاف الصيغة والصناعة ، ولا يعرف باختلاف الحس والطبيعة » (١١) .

(٩) الغربال ص ١٢٩ .

(١٠) حافظ وشوقي ص ٩٩ .

(١١) عباس العقاد : شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل المسافى : ط دار الهلال ، القاهرة ، العدد ٢٥٢ — سنة ١٩٧٢ ص ١٢٦ .

(١٢) الغربال ص ١٣٠ .

ويؤكد نعيمة نفيس الفكرة فيذكر « بين شعرائنا ... شاعر أقل ما يقال فيه ان لشاعريته وجهاً يميزها من كل شاعرية ، ولألفاظه رنة تعرف بها بين سائر الإليجان ، وفي كل ما ينظمه نكهة تختلف عن كل نكهة ، وبعبارة أخرى ان في شعره شخصية لا تندغم في شخصية أحد الشعراء » (١٣) .

ورغم ايمان الرومانسيين بأن الشعر موهبة واعترفهم بدور الخيال فيه ، فانهم أكدوا كثيراً أن الشعر عملية تحتاج الى ( ثقافة ) ، فهيكل يرى أن الإلهام في العملية الشعرية لا يعدو أن يكون بروقاً خاطفة ... « ما ثبت أن تخبو لتحل محلها الصنعة في الشعر والتجويد في النظم » (١٣) .

كما يقرر هيكل أن سر تخلف الشعر يعود الى « اكتفاء الشعراء بما قرأوا في شعر العرب ، والى كسلهم العقلي بعد ذلك وعدم تغذيتهم أرواحهم ونفوسهم وعقولهم بما تفيض به الأرواح وتشر به النفوس وتنتج العقول من الآثار في العصر الحاضر » (١٤) .

وطه حسين — في مناقشته لرأى هيكل السابق — يؤكد أهمية الثقافة في تطوير الشعر فيذكر أن « الشعراء ( في هذا العصر ) لا يقرأون ولا يتعلمون ولا يعنيه أن يقرأوا أو يتعلموا ، فهم غير متصلين بعصورهم ، وهم لذلك عاجزون عن التقدم والتطور » (١٥) .

فالأمران اللذان يؤكد عليهما نقاد الرومانسية اذن من أجل تقدم الشعر وتطوره هما : الحرية الذاتية للشاعر ، والثقافة التي يغني عليه أن يحصلها من التراث القومي والعالمي .

واذا كان هؤلاء النقاد قد وظفوا أسلوبهم الأدبي في تعريف الشعر ،

---

(١٣) محمد حسين هيكل : ثورة الادب : ط . مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٣٣ من ٥٧ .  
(١٤) المصدر السابق ص ٥٨ .  
(١٥) حافظ وشوقي ص ١٢٦ .

فقد مالوا اليه أيضا في تعريفهم ( للشاعر ) ، بدوكة جعفت كلامهم  
بيدو متناقضا الى حد ما . فهو في نظر نعيمة « نبي وفيلسوف  
ومصور وموسيقى وكاهن »<sup>(١٦)</sup> وهو أيضا « راو يقص في قالب جميل  
عن انفعالات نفسه وتموجات عواطفه وآماله »<sup>(١٧)</sup> وهو مرة ثالثة « ترجمان  
النفس »<sup>(١٨)</sup> .

بينما يرد العقاد أن « الشاعر هو من يشعر بجوهر الأشياء لا من  
يعددها ويحصى أشكالها وألوانها »<sup>(١٩)</sup> .

وهذه الحيرة في محاولة تعريف النقاد للشاعر ، نجدها أيضا عند  
شعراء الرومانسية في هذه المرحلة<sup>(٢٠)</sup> .

كل هذا يصل بنا الى أن نقاد الرومانسية كانوا على وعى فكري  
بماهية الشعر وبما يلزم الشاعر ، بيد أن كونهم أدباء جعلهم لا يقدرون  
على تحديد مفاهيمهم بشكل منضبط في كثير من الأحيان . وقد تجاوز الأمر  
تعريف الشعر والشاعر الى تعريف النقد والناقد ، لأن رغبتهم الجامعة  
في التحرر لم تمكنهم من السيطرة على أفكارهم .

(١٦) الغريال ص ١٢٦ .

(١٧) الغريال ص ١٤٧ .

(١٨) الغريال ص ١١٥ .

(١٩) الديوان في الأدب والنقد ص ١٨ .

(٢٠) الشاعر في تصور عباس العقلا ( اله ) :

والشعر من نفس الرخين مقتبس

والشاعر الفذ عند الناس رخين

وهو عند علي طه « ساحر ولبي » :

هبط الأرض كالشعاع السنى

بعضها ساحر وقلب نبي

وهو عند علي طه مرة ثانية .. فنان .. ويد رحمة .. ومعزى العالم :

ما الشاعر الفنان في كونه

الا يد الرحمة من ربه

معزى العالم في جزئيه

وعندنا ١٩٩١م عن فليبيس

### وظيفة الشعر :

قدمنا الحديث عن المساهمة لأن الكلام فيها أشمل من حديثهم عن الوظيفة . لقد كانت الوظيفة في رأى نقاد « الاحياء » (٣) .. أخلاقية تهييية تحض على التمسك بالمثل العليا والأخلاق الفاضلة (٣) .

وهيكل في تقديمه « للشوقيات » لا يذكر وظيفة الشعر كما يؤمن بها ، وإنما كما وجدها عند شوقي ، فيقول « أن العلم عنده حسن وله فائدته ، والغنى حسن كذلك ، وسائر أدوات الحضارة تصلح الأمم ، لكنها جميعا لا فائدة من رقيها وغزارتها إذا انحطت أخلاق الأمة ، فأما أن قويت هذه الأخلاق فقليل من ذلك كله كاف ليرتفع بالأمة الى ذروة المجد والسؤدد » (٣) .

وهيكل محق في تحديد وظيفة الشعر بهذه الكيفية عند شوقي الذى طالما كرر حرصه على الأخلاق بمثل هذا البيت :

وانما الأمم الأخلاق ما بقيت فان هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا  
وقد اختلفت الوظيفة عند نقاد الرومانسية وشعرائها عما كانت عليه لدى « الاحيائيين » فقد انحصرت في ( التعبير ) عن ذات الشاعر والتنفيس

(٢) من أهم نقاد مرحلة الاحياء :

— الشيخ حسين المرصفي صاحب « الوسيلة الادبية » ١٩٧٢ .  
— قسطلأى الحمصي صاحب « مهمل الوارد في علم الانتقاد » ١٩٠٧ .  
— جبر شومط صاحب « فلسفة البلاغة » .

(٢٢) يؤكد شعراء الاحياء نفس التصور .. فشوقي يقول :  
والشعر انجيل اذا استعملته

في نشر بكرمة وسر مسوار

وهو عند البارودي :

والشعر ديوان اخلاق يلوح به

ما خطه الفكر من بحث وتفسير

(٢٣) احيد شوقي : الشوقيات :

ط . المكتبة التجارية ، القاهرة ١٩٦١ ، ج ١ ص ١٢ .

عن آماله وآلامه • فتعجبه يذكر « أننا في كل ما نفعل وكل ما نقول وكل ما نكتب إنما نفتش عن أنفسنا ، فإن فتننا عن الله فلنجد أنفسنا في الله ، وإن سعينا وراء الجمال ، فأثما نسعى وراء أنفسنا في الجمال ، وإن طلبنا الفضيلة فلا نطلب إلا أنفسنا في الفضيلة » (٢٤) •

ثم يفصل حديثه فيرى أن الشعر ينبغي أن يعبر بالدرجة الأولى عن « حاجتنا إلى الإفصاح عن كل ما ينتابنا من العوامل النفسية من : رجاء وياس وفوز وإخفاق وإيمان وشك وحب وكراهة ولذة وألم وحزن وفرح وخوف وطمأنينة ، وكل ما يتراوح بين أقصى هذه العوامل وأدناها من الانفعالات والتأثيرات » (٢٥) •

ويؤكد العقاد هذه الوظيفة التعبيرية ويرى أنه بدونها لا يصبح الشعر شعرا ولا الشاعر شاعرا فيقول : « ان الشاعر الذي لا يعبر عن شخصيته بكلامه ليس بشاعر موفور الحظ من الطبيعة » (٢٦) •

وطه حسين ينادى بما أسماه « الحرية الأدبية » وهي أن يعبر الشاعر عما يرى لا ما يفرضه عليه غيره أياما كان شأنه (٢٧) •

وهيكل يرى أن الأدب لا يمكن أن يؤدي رسالته إذا أهمل الجانب الذاتي في حياة الأديب « فالأدب باعتباره مظهرا للحضارة لا غنى له عن تجلية جانب الايمان في النفس كما يجلو العواطف المختلفة » (٢٨) •

وقد أدى الوعي بهذه الوظيفة التعبيرية الى ظهور كلمات كثيرة عندهم أقرب الى ( علم النفس ) منها الى الأدب والنقل مثل :

(٢٤) الغريال ص ٢٥ •

(٢٥) الغريال ص ٢١ •

(٢٦) شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ص ١٢٧ •

(٢٧) حافظ وشوقي ص ١٧٦ •

(٢٨) ثورة الأدب ص ١٣ •



ال شخصية — النفس — الروح — الوجدان — الذوق — الذات —  
المعاطفة — الخيال — الوهم — الحب — الشعور — الخلق — المثل الأعلى —  
الطبيعة — الانسان — الالهام — الوحي — الحالة — التجربة الشعورية •

كذلك كثرت في النقد والأدب تعبيرات تدل على الحالات النفسية  
المتباينة من : تفاؤل وتشاؤم ورغى وسخط وفرح وحزن وأمل ويأس ...

وهيكل — على سبيل المثال — يستخدم بعض هذه الكلمات حين  
يتحدث عن ضرورة إيجاد ثورة في الشعر حتى يواكب نهضة النثر ، ويرى  
أن سبيل هذه الثورة هو « أن تنظم النفوس لحرية الاحساس والمعاطفة  
كما ظمئت من قبل لحرية الفكر وحرية التعبير عنه » (٣٩) •

وربما كان أولئك النقاد متأثرين في استخدام هذه المصطلحات النفسية  
بنقاد الرومانسية الفرنسيين ( أمثال : أناتول فرانس — هيبوليت أدولف  
تين وغيرهما ) أو الانجليز ( أمثال : كولريدج وريتشاردز واليوت  
وغيرهم ) ، فنأخذ مثل : « ريتشاردز » يرد في نقده كثيرا أمثال هذه  
الكلمات : اللذة — الانفعال — الاستجابة — الذاكرة — الموقف — قدرة  
الشاعر — الحقيقة — الكشف — الثمور — الحساسية — التجربة ... (٣٠) •

(٢٩) ثورة الأدب من ٦٨ •  
ومما هو جدير بالذكر هنا أن هيكل استخدم بعض أساليب التحليل النفسي  
في نقد شوقي ، حين ذهب إلى أن شعره يفصح عن شخصية انسان متدين  
مرة .. ومحب للحياة مرة أخرى • أي أنه يصفه بما يسمى في علم النفس  
بـ « ازدواج الشخصية » أو ( Schizophrenia ) •

راجع : — مقدمة الشوقيات من ٩ •  
— شعر شوقي الغنائي والمسرحي من ٢١ •  
(٣٠) ريتشاردز : مبادئ النقد الأدبي •  
ترجمة مصطفى بدوي — ط • المؤسسة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣ ،

من ٦٤  
I. A. Richards : Practical Criticism Routledge Kegan Paul Ltd. London,  
p. 179.

وقد أدى كل هذا الاستسلام للحرية الفردية الى أن « يوسع الرومانسيون — برغضهم الفلسفة والعلوم الطبيعية — الهوة بين الشعر وتيار الفكر في عصرهم » (٣١) .

وقد تحول النقد الرومانسى فى النهاية الى دعوات تبعد الأدب عن الحياة وتنادى بأن « الفن للفن » .. وكما صار الأدب يعبر عن تجارب انسانية مفترية ومنسلخة عن الواقع تحول النقد الى رؤى فردية تعبر عن حب واثادة أو رفض وعداوة — دون سند موضوعى فى كثير من الأحيان .

من هذا العرض تتضح عدة أمور :

**الأول :** الوعى بالاطار النظرى لما تدعو اليه الرومانسية من مبادئ خاصة بالأدب والنقد .

**الثانى :** أنهم كانوا — جميعا — على صلة حميمة بالنقد الأوروبى وتأثروا به بشكل واضح .

**الثالث :** كانت جهودهم النقدية — سواء فيما يتصل بشوقى أو غيره — تحتفى بالشعر أكثر من غيره من الأنواع الأدبية الأخرى .

**أداة الشعر :**

**١ — الشعر والنظم :**

كان نقاد الرومانسية على وعى بالفروق الجوهرية بين ما يمكن أن يكون شعرا .. وما يمكن أن يكون نظما . فالنقاد يرون أن « الثورة العربية »

(٣١) سير موريس بورا : الخيال الرومانسى .  
ترجمة إبراهيم الصيرفى ، ط الهيئة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٧ ص ٣٥٢ .  
( م ١٠ — دراسات )

تشكل فاصلاً طبيعياً بين الشعراء العرويين والشعراء المحدثين ، ويعنى بـ ( العرويين ) أولئك الذين كانوا ينظمون القصائد ويخوضون في الشعر ، لأنهم يمتثلون للنظم حقاً واجبا على كل من تعلم العروض ودرس البيان والبديع وما اليهما من أصول الصناعة • وهم كانوا يتعلمون هذه الأصول ، ويطبقون ما تعلموه فيما نظموه ، فكانت دواوينهم أشبه شئ بكراسات التطبيق في معاهد التعليم •

والفريق الثانى من الشعراء هم ( المطيعون ) الذين يقوم شعرهم على الفطرة والابتكار ، لأن البواعث الحقيقية لصوغ الشعر قد ظهرت بعد أن كانت مفقودة أو محجوبة ، وأن الأذواق الحية قد أخذت تحل محل القواعد الدراسية ، ولا يحدث ذلك إلا بعد أن تحدث في الأمة أمور كثيرة متشابكة مختلفة تتناول عناصر الحياة فيها من جميع الأنحاء •

ويستدرك العقاد مبينا أن « التفريق الزمانى » ( بالثورة العربية ) لا معنى له إن لم يكن مصحوبا « بسمات فنية تميز بين الطائفتين » (٣٢) •

ونعيمة يذكر أن الشعر في تاريخ الأمة العربية كان السابق دوماً الى أن اكتشف الخليل قواعد العروض « منذ ذلك الحين أخذ الوزن يتغلب رويدا رويدا على الشعر ، الى أن أصبح الشعر لاحقاً والوزن سابقاً » ثم يضيف •• « العروض لم يسئ الى شعرنا فقط ، بل أساء الى أدبنا بنوع عام ، فبتقديمه الوزن على الشعر قد جعل الشعر في نظر الجمهور صناعة ، اذا أحاط الطالب بكل تفاصيلها أصبح شاعراً ، واذا أن للشاعر منذ بدء التاريخ مقاماً رفيعاً بين قومه ، أصبح كل طالب شهرة يلجأ الى العروض كأنه أقرب الموارد • وبذلك انصرف أكثر مواهبنا الى قرص الشعر ، فأفقنا اليوم ولا روايات عندنا ولا مسارح ولا علوم ولا اكتشافات

(٣٢) شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضى ص ١٠ - ١٢ •

ولا اختراعات... لقد بلغ منا الولع بالعروض درجة أصبحنا معها لا ننطق الا شعرا (وأعنى نظما) « (٣٣) » .

وقد حاول معظم هؤلاء النقاد أن يطبقوا هذا المفهوم بصرامة على شعر شوقي ، فطه حسين بعد أن تجاوز الصد في نقده غير الموضوعي لقصيدة :

الله أكبر كم في الفتح من عجب  
يا خالد الترك جدد خالد العرب

يخاطب صديقه هيكل بقوله « ولو أنك التمتت الشعر في قصيدة شوقي هذه لما وجدت منه شيئا ، فان أبيت فدلني عليه » ثم يقرر بعد ذلك أنها نظم وهي « أشبه شيء بالتمرين المدرسي يذهب به الأطفال مذهب المحاكاة للنماذج الفنية فيوقفون في الصورة ويخطئون في الموضوع » (٣٤) .

وليس مصادفة أن يتطابق رأى العقاد وطه حسين في هذه القضية ، بل ان دلالات الجمل المستخدمة في نقدهما لشوقي تكاد تتشابه الى حد كبير .

ونعيمي في نقده لقصيدة شوقي التي مطلعها :

أنادي الرسم لو ملك الجوابا  
وأفديه بدمعسي لو أثابا

يرى أن طابع النظم يغلب عليها « بل جل ما يقال فيها انه لو قام الخليل من قبره وعرضت عليه ، لقال انها محكمة النظم ، وأنها من البحر الوافر » (٣٥) .

(٣٣) الغريال ص ١١٨ - ١١٩ ( رأى نعيمي هنا فيه قدر من المغالطة والمغالاة ) .

(٣٤) حافظ وشوقي ص ٤٠ - ٤١ .

(٣٥) الغريال ص ١٥٠ .

وحديث هؤلاء النقاد عن هذه القضية صحيح في جملته على المستوى النظري ، ولكنهم في مجال التطبيق على شوقي كانوا أميل الى التعسف والشطط .

## ٢ — الشعر واللغة :

كانت اللغة عند شاعر « الاحياء » مطلباً جمالياً في حد ذاته ، وشوقي في تقديمه لديوانه يذكر أن بعض الشعراء ظلموا الشعر لأن منهم « من خرج من غصاء الفكر والخيال ودخل في مضيق اللفظ والصناعة ، وبعضهم أثر ظلمات الكلفة والتعقيد على نور الابانة والسهولة » (٣٦) .

وحينما جاءت الحركة الرومانسية رأت أن اللغة ليست الا ( وسيلة ) للتعبير ، ونادت بضرورة أن تقترب لغة الشعر من لغة الحياة . يقول نعيمة : « في الأدب العربي اليوم فكرتان تتصارعان : فكرة تحصر غاية الأدب في اللغة ، وفكرة تحصر غاية اللغة في الأدب » .

**أصحاب الفكرة الاولى :** ينظرون دائماً أبداً لا الى ما قيل ، بل كيف قيل ؟ وأول سؤال يوجهونه الى أثر أدبي هو : هل هو صحيح اللغة ومتينها ؟ فإذا كان كذلك فهو بنظرهم أدب .

**أما أصحاب الفكرة الثانية :** فهم ينظرون قبل كل شيء الى ما قيل ومن ثم الى كيف قيل ؟ لأنهم يرون في الأدب معرض أفكار وعواطف ، معرض نفوس حساسة تسطر ما ينتابها من عوامل الوجود ... » (٣٧) .

وهيكل يعكس نفس الوعي بالوظيفة الجديدة للغة فيقول ان « اللغة في الأدب ليست الا الكساء الظاهر لهذا الرحيق الذي يعبر عنه الأدب » (٣٨) .

(٣٦) شعر شوقي الفنتائي والمسرحى ص ١٦٦ .

(٣٧) الغريال ص ٩٩ — ١٠١ .

(٣٨) ثورة الأدب ص ٣٧ .

وطه حسين يعلق على قصيدة شوقي السابقة ويزعم أنها « فارغة  
الا من الألفاظ ، ليس وراءها شيء » (٣٩) .

وهؤلاء النقاد رغم وعيهم بتطور وظيفة اللغة في الأدب الا أنهم حينما  
نقدوا شعر شوقي لم يتحدثوا بشكل مفصل عن ( لغته ) ، وإنما دار حديثهم  
حول ( المعنى ) العام لبعض الأبيات . . . وهنا نشير الى أنهم وقعوا فيما  
وقع فيه البلاغيون والنقاد العرب القدماء حينما فصلوا بين اللفظ والمعنى .  
أكثر من هذا أنهم وقعوا في ثنائية أخرى جديدة تفرق بين الشكل والمضمون .  
اذلك اهتم نقدهم لشوقي — بالحق أو بالباطل — بكشف عنصر التقليد  
في معانيه ، ولم يستطعوا نقد لغة الشعر عنده نقدا موضوعيا يتسق —  
بدرجة ما على الأقل — ووجهة نظرهم الجديدة في وظيفة اللغة .

والمعقّد — وهو أكثرهم كتابة عن شوقي وغيظا منه — يذكر في معرض  
نقد إحدى قصائده أن « أوجز ما توصف به أنها نكسة أدبرت بقائلها  
ثمانية قرون ، وكان فيها مقلدا للمقلدين في استهلاله وغزله ومعانيه » (٤٠) .

ويكرر نفس الكلام العام عند حديثه عن قصيدة أخرى فيذكر أن  
شوقي فيها « مقلد في القوالب اللفظية والمعاني » (٤١) .

وأوضح تفصيل يذكره عن اللغة عند شوقي أنها تصل أحيانا الى  
« تبذل في اللفظ » (٤٢) لأن كلمة واحدة في مسرحية بأكملها لا تروقه .

ونعيمي أيضا حين ينفذ لغة شوقي لا يبصر منها الا زاوية المعنى

(٣٩) حافظ وشوقي ص ٣٥ .

(٤٠) الديوان في الأدب والنقد ص ٣٦ .

(٤١) المصدر السابق ص ١٤٨ .

(٤٢) المعقّد : رواية تبييض في الميزان .

ط. المجلة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٣١ ص ١٦ ، ١٧ .

والتقليد فيه ، فيرى أن شوقي مقلد في الأفكار والمعاني وأن المعاني تصل  
عنده إلى ما أسماه بـ « التناقض الفاحش » (٤٤) .

وهيكل في نقده لشوقي لم يخرج عن إطار هذه الثنائية التي تفرق  
بين اللفظ والمعنى والشكل والمضمون — ولكنه أكثرهم موضوعية في الحديث  
عنها : « قد يكون غلو شوقي أكثر وضوحا في جانب اللغة منه في جانب  
المعاني ، فهو بمعانيه وصوره وخيالاته يحيط مما في الغرب بكل ما يسيغه  
الطبع الشرقي وترضاء الحضارة الشرقية ، أما لغته فتعتمد على بحث  
القديم من الألفاظ التي نسيها الناس وصاروا لا يحبوونها لأنهم لا يعرفونها .  
ولعل سر ذلك عند شوقي أن البحث وسيلة من وسائل التجديد ، بل قد  
يكون أكد وسائل التجديد .. » (٤٤) .

### ٣ — المنحى التراثي في النقد التطبيقي :

كانت وجهة النظر العامة التي سيطرت — بوعي أو بدون وعي — على  
كثير من نقاد الرومانسية في مجال ( التطبيق ) ذات طابع ( سلفي ) ، فقد  
استمدوا كثيرا من محاور نقدهم ومصطلحاتهم من التراث البلاغي  
والنقدي القديم .

( ١ ) ونجدهم — في مجال التطبيق — يفتقون كثيرا عند مصطلح  
« السرقة الأدبية » .. وأن كانوا أحيانا يطلقون عليه « التقليد » . وهذا  
المعيار يعد أهم مبدأ استخدموه في نقدهم .

ومسألة « السرقات » هذه — كما يرى محمد مندور — من أهم  
المسائل التي شغلت النقاد العرب منذ القرن الثالث الهجري (٤٥) .

(٤٣) الغريال ص ١٥١ .

(٤٤) مقدمة الشوقيات ص ١٦ .

(٤٥) محمد مندور : القد المنهجي عند العرب .

ط . نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص ٣٨٥ .

وعند محاولة طه حسين نقد قصيدة شوقي « البائسة » يقارن بين شوقي وأبى تمام ، ويوازن بين معاني كليهما ليرى ما أخذ شوقي من أبى تمام . وكذلك يفعل العقاد عندما يقارن بين قصيدة أبى العلاء وقصيدة شوقي في رثاء محمد فريد ، وينتهي من حديثه عن الأفكار والمعاني الى أن المباراة بين شوقي والمعري « مباراة المضحكين » (٤٦) .

والعقاد لا يبحث في القصيدة عما « سرقه » شوقي من المعري فحسب بل من غيره من الشعراء .. فيرى أن قوله :

والغبار الذى على صفحاتها

دوران الرحى على الأجساد

مأخوذ من بيت لأبى العتاهية هو (٤٧) :

الناس في غفلاتهم ورعى المنية تطحن

وفي حديث العقاد عن « التقليد » عند شوقي ، ويقصد به السرقة ، يأتى بأبيات كثيرة له يحاول أن يردّها الى مثيالات لها في التراث القديم . وحين نتأمل هذه الأبيات نجد أن هناك شبهة ظلال للمعاني عند شوقي حينما تكون القصيدة من باب المعارضة ، وهذا أمر طبيعى في مجال المعارضة (٤٨) .

ولكن معظم الأبيات التى أوردّها العقاد ليبدل على أن شوقي مقلد وسارق لا تكاد تتشابه الا فيما يمكن أن نسميه « توارد الخواطر » ازاء المعنى الواحد . من ذلك أن العقاد يرى أن بيت شوقي في رثاء مصطفى كامل :

(٤٦) الديوان في النقد والادب ص ٢٦ .

(٤٧) المصدر السابق ص ١٨ .

(٤٨) برآجع .. فصل « المعارضة في شعر شوقي » في : شعر شوقي الغنائى والمسرحى ص ٤٥ .



لو صيغ من غرر الفضائل والعلل  
كفن لبست أحاسن الأكفان

مأخوذ من قول مسلم بن الوليد (٤٩) :

وليس نسيم المسك ريا حنوطه  
ولكنه ذاك الثناء المظلف

وعلى هذا فقد كان حديثهم عن السرقة عند شوقي فيه تعسف واضح  
ومغالاة شديدة ، ولا علاقة تذكر بين هذه الأبيات ، التي ادعى العقاد  
أن فيها سرقة •

( ب ) هناك مصطلح تراثي آخر استخدمه هؤلاء النقاد في حديثهم  
عن شعر شوقي هو « الموازنة » بين الشعراء لمعرفة أيهم أفضل • وأقدم  
مؤلف في هذا المجال هو « الموازنة بين الطائيين » لأبى القاسم الأمدى  
( ت ٣٧١ هـ ) (٥٠) • ونجد أن هؤلاء النقاد المجددين يعودون إلى نفس  
المصطلح بعد حوالي ألف سنة من ظهوره !! وقد سبقت الإشارة إلى أن  
العقاد حاول أن يوازن بين شوقي والمعرى وأن طه حسين وازن بين  
شوقي وأبى تمام • وقد انحاز كلاهما للشاعر القديم دون دليل مقنع •  
ونجد طه في ختام حديثه عن شوقي وحافظ يقتدى بالأمدي ليقارن بين  
الشاعرين فيذكر (٥١) :

« أفترى أن تفضيل أحد الرجلين على صاحبه يعنى أو يفيد ؟ نعم ،  
ليس من هذا الحكم بد ، لأنه تقرير الحق الواقع ، وفي هذا الحكم نفع  
عظيم ، لأنه وضع للأشياء في نصابها •• » •

(٤٩) الديوان في الأدب والنقد ص ١٥٠ •  
(٥٠) شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ :  
ط دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ ص ١٢٨ •  
(٥١) حافظ وشوقي ص ١٩١ •

ولا يعنينا ذكر الحكم الذى أطلقه على الشاعرين لأننا لا نراء محايداً فيه ، وانما يعنينا توضيح مدى ( المفارقة ) فى موقف هؤلاء النقاد بين النظر والتطبيق ، وأنهم كانوا يرنون بأبصارهم نحو أفق بعيد بينما أقدامهم راسخة فى واقع سلفى ، كانوا يحاسبون شوقى على استلهامه حساباً عسيراً ، ونسوا أنهم يفترقون من نفس المعين الذى انتقدوه عليه . بل ان الآمدى لم يصدر حكمه على أبى تمام والبحترى الا بعد دراسة مستقصية بينما كانت أحكام العقاد وطه تقوم على مبحث جزئى ودرس قاصر .

( ج ) كذلك نجد عندهم مصطلحات مثل : الشاعر المطبوع ، وشعر الطبع فى مقابل شعر الصنعة والتكلف . فهيكى يرى أن شوقى « شاعر مطبوع يفيض عنه الشعر كما يفيض الماء من النبع وكما ينهمر المطر من الغمام » (٥٢) .

وطه يرى أن حافظاً وصل الى منزلة « لا يصل اليها الشعراء الا أن يكونوا مطبوعين .. » (٥٣) .

والعقاد يفرق بين « شعر الطبع القوى وشعر القشور والطلاء » (٥٤) ، ومرة أخرى يذكر — مغالياً — « أن شعر الصنعة بلغ فى ديوان شوقى ذروته العليا ، وأن شعر الطبع عنده خلا من مزية خاصة ينفرد بها .. » (٥٥) .

( د ) كما يرد فى نقدهم مصطلحات أخرى مثل « الحشو » « حسن

(٥٢) مقدمة الشوقيات ص ٨ .

(٥٣) حافظ وشوقى ص ١٣٥ .

(٥٤) الديوان فى الأدب والنقد ص ٢١ .

(٥٥) شعراء مصر وبيناتهم فى الجبل الماضى ص ١٢٢ .

**التخلص** « (٥٦) وحديث عن اللفظ « النابى » وعدم ملائمته لموضعه .. والاشارة الى ثقل الحروف التى تشكل البيت .. وهو ما كان يطلق عليه قديما « تنافر الحروف » و « الفموض فى المعنى » (٥٧) .. الذى اتهم به أبو تمام فى القرن الثالث الهجرى .

( هـ ) ويلاحظ أيضا اهتمامهم بـ « التشبيه » أكثر من غيره من الصور البيانية — بينما الاستعارة أهم منه والشعراء يوظفونها أكثر — ولكن نقاد الرومانسية أمثال العقاد ونعيمة وطه وعبد الرحمن شكرى اهتموا بالتشبيه ، وفصلوا الحديث عنه كثيرا . فالعقاد يخاطب شوقي ليعلمه درسا فى الشعر قد ينفعه ، ( وهو يلبس قناع الاستاذية كثيرا وهو ينقد شوقي ! ) ويقول له : « اعلم أيها الشاعر العظيم أن الشاعر من يشمر بجوهر الأشياء لا من يحصى أشكالها وألوانها ، وأن ليست مزية أن يقول لك عن الشيء ماذا يشبهه ، وإنما مزيته أن يقول ما هو ويكشف لك عن لبابه وصلته بالحياة » (٥٨) .

ومرة أخرى يأخذ العقاد على شوقي اعتماده على التراث القديم والواقع المصراوى فى أخيلته وصوره ثم يعلق على هذا بقوله : « ان الشاعر الغربى لا يرتضى هذا التشبيه » (٥٩) .

وعناية هؤلاء النقاد بالتشبيه وحده تدل على أنهم لم يتعمقوا كثيرا فى المباحث البلاغية والأسلوبية التى تتصل بصميم العملية الشعرية .. وأنما كانت ملاحظاتهم فى النقد تدور حول العام لا الخاص .. وفى إطار المعنى وليس التركيب ، وفى ظل المنظور التراثى ومصطلحاته فى البلاغة والنقد بعيداً عن أى تأثير بدراسات غربية حول الأسلوب والصورة والايقاع .

(٥٦) الغربال ص ١٤٩ ، ١٥٢ .

(٥٧) حافظ وشوقي ص ٨٨ — ٩٠ .

(٥٨) الديوان فى الأدب والنقد ص ٢٠ .

(٥٩) المصدر السابق ص ٣٧ .

#### ٤ — التعميم غير الموضوعي :

الشاعر الاحيائي — مثل شوقي — شاعر ( غيري ) يعبر عن غيره بأكثر مما يعبر عن ذاته ، وحين جاءت الرومانسية قلبت الأمر الى نقيضه وصار الشاعر ( ذاتيا ) يعبر عن نفسه بالدرجة الأولى . واتساقا مع هذا الفهم الجديد كان هجوم نقادها على شعر شوقي منصبا — في مجمله — على ما يعرف « بشعر المناسبات » . وكل القصائد التي توقف عندها العقاد وطه ونعيمة تدخل في هذا الاطار ، وقد وقفوا عندها راغضين بشدة ، لأنها لا تصور شخصية الشاعر . وقد فاتهم أن يختبروا معاييرهم النقدية على مجالات أخرى من شعره . لكنهم وجدوا في هذه النماذج — وهي بالطبع ليست أفضل شعره — ضاللتهم المنشودة ، ومن ثم راحوا يهاجمون الرجل — في حياته وبعد موته — بالحق حيناً .. وبالباطل في كثير من الأحيان .

وهناك ظاهرة تشيع في نقدهم وهي ( التعميم ) في الأحكام ، فقد كانوا يأخذون من مقولتهم في نقد قصيدة .. أو بيت .. أو معنى .. أو صورة .. أو حتى كلمة ، ذريعة ليهاجموا شعره كله . ونعيمة يعبر عن هذه الظاهرة بسخرية .. نجدها عند كل زملائه فيقول : « عودتني جرائدنا ومجلاتنا المباركة أن أسمع كل يوم تقريبا بشاعر « لا يشق له غبار » وحين عرفت هؤلاء الشعراء ( يقصد شعراء المناسبات ومنهم شوقي ) القيتهم وغبار الدهور الخالية فوقهم قامات كأنهم ليسوا من أبناء اليوم ، ولا يشعرون بدق أنباض حياة اليوم » (٦٠) .

ومن التعميم غير الموضوعي أيضا قول طه حسين « أن بيتا عند أبي تمام يعدل قصيدة شوقي كلها » (٦١) .. وقوله — مبالغا — أن « بيتا واحدا

(٦٠) الفريان ١٤٦ .

(٦١) حافظ وشوقي ص ٣٨ .

من شعر مطران يدلك على مذهبه ، بينما لا يدلك على هذا عند حافظ وشوقي  
الا الديوان بأكمله » (١٣) •

ولم يكن هؤلاء النقاد يتخذون من التعميم مطية للهجوم فحسب  
وانما للسب والشتم أحيانا ، والطنن في وطنية شوقي وثقافته ومعرفته  
باللغة والتاريخ أحيانا أخرى .. بل انهم كانوا يتجاوزن الشاعر وشعره  
الى قرائه وجمهوره •

#### • — الوحدة العضوية :

هناك نظرات نقدية عند هؤلاء النقاد لا تخلو من جدة وموضوعية  
مثل : موقفهم الصارم من تقليد بدء القصيدة بالغزل أيا ما كان المحور  
الأساسي الذي كتبت من أجله • ومناداتهم بضرورة تحقق وحدة تنتظم  
القصيدة ، وهو ما أسموه بـ « الوحدة العضوية » • فالعقاد في مناقشته  
لقصيدة شوقي في رثاء مصطفى كامل يرى أنها تنسم بالتفكك والاحالة  
والتقليد والعناية بالأعراض دون الجواهر •

ولا يعني لنا بيان ما ورد في بعض آراء العقاد هذه من تجن ومغالطة  
وانما نشير الى دعوته الى وحدة أخرى تربط أجزاء القصيدة غير وحدة  
الوزن والقافية ، فيقول أن « القصيدة ينبغي أن تكون عملا فنيا تاما يكمل  
فيها تصوير خاطر أو خواطر متجانسة ، كما يكمل التمثال بأعضائه ، والصورة  
بأجزائها واللحن الموسيقى بأنغامه ، بحيث اذا اختلف الوضع أو تغيرت  
النسبة أخل ذلك بوحدة الصنعة وأفسدها » •

ويمضى العقاد في توضيح هذه القضية فيذكر أن « القصيدة الشعرية  
كالجسم الحي يقوم كل قسم منها مقام جهاز من أجهزته ، ولا يغنى عنه

غيره في موضعه الا كما تنفى الأذن عن العين أو القدم عن الكف أو القلب عن المعدة . أو هي كالبيت المقسم لكل حجرة منه مكانها وفائدتها وهندستها ، ولا قوام لفن بغير ذلك . . . » ويرى العقاد أن هذه الوحدة جوهر الشعر ، وأنه « متى طلبت هذه الوحدة المعنوية في الشعر فلم تجدتها فاعلم أنه ألفاظ لا تنطوى على خاطر مطرد أو شعور كامل بالحياة » (١٣) .

ووعى معظم هؤلاء النقاد بقضية الوحدة هذا: يتسق مع التغير الرئيسى الذى طالبت به الرومانسية في المقام الأول . . وهو التغير في ( المضمون ) ، فقد اهتمت الرومانسية في بداياتها باحداث ثورة في المضمون أكثر من اهتمامها بقضايا الشكل . . وان كان هذا لا ينفي أن التغير في المضمون أدى في النهاية الى تغير في الشكل .

ولم يكن غريباً والأمر كذلك أن نجد هؤلاء النقاد الأربعة يركزون على المعنى والمضمون أكثر من غيرهما . وهيك — على سبيل المثال — في تحديده لسمات شعر شوقي يهتم بالمضمون والموضوع أكثر من عنايته بالشكل والأسلوب (١٤) .

والذى لا شك فيه أن حديث هؤلاء النقاد عن وحدة القصيدة كان من أكثر العناصر ايجابية رغم ما فيه من مبالغة أحياناً .

### ٣ — التقييم

من المفترض أن يكون هؤلاء النقاد أكثر تقدمية وموضوعية من نقاد مرحلة الاحياء ، لكن الأمر لم يطرد على ما ينبغي ، خاصة فيما يتصل بالنقد التطبيقي . فقد كان نقدهم — فيما يتعلق بشوقي خاصة —

(١٣) الديوان في الادب والنقد ص ١٣٠ .

(١٤) مقدمة الشوقيات ص ٩ وما بعدها .

يتسم بذاتية مفرطة وجموح غير مبرر ، فقد كان لكل ناقد منهم ( غرباله ) الخاص ، وموازينه التي « ليست مسجلة لا في السماء ولا على الأرض ، ولا قوة تدعمها وتظهرها قيمة صادقة سوى قوة الناقد نفسه » (٦٥) .

وقد أدت هذه الذاتية الى تجاوزات وتعميمات لا دليل عليها ولا مبرر لها . فقد كان النقد في تصورهم ( معركة ) والمنقود ( عدوا ) ينبغي هزيمته بالضربة القاضية من أول جولة . وطه حسين يعلن بأنه متمسك بما قال من آراء عن حافظ وشوقي وأنه « مستعد للنضال عنها والذود دونها » (٦٦) والمقاد في تقديمه للغربال يؤكد هذه الروح العدوانية فيذكر أن « الفلسفة قد ترمى بغير تسديد ، أما النقد فانه يسدد السهم الى هدف قبل أن يرميه . ولا بد للناقد أن يصيب عامدا الى الاصابة أو غير عامد ، ومنصفا أو غير منصف ، يصيب الناس ان لم يصب المنقود ، وقد يصيب الناس والمنقود معا » (٦٧) .

وتحول النقد عندهم الى معركة جعلهم يصرون على اصدار الحكم على من ينقدون . وكانت أحكامهم — في جملتها — اتهامات وسهاما مصوبة الى شوقي مرة .. والى شعره أخرى .. والى جمهوره مرة ثالثة .. والى كل هؤلاء الثلاثة أحيانا . واتساقا مع هذه النظرة كانت أحكامهم لا تخلو من السب والتعريض والسخرية ، من ذلك قول العقاد « والآن ... يجيء شوقي فيتماجن ويتصابي في مطلع قصيدة ينتظر بها مستقبل أمة ويقول فيها : قد صارت الحال الى جدّها . وانتبه الغافل من لعبه

ويجيء أناس ممن طمس الله على بصائرهم فيقولون عن هذا المقلد للمقلدين الجامدين ، انه مجدد وانه عصرى ، بل انه شاعر العصر » (٦٨) .

(٦٥) الغربال ص ١٦ .

(٦٦) حافظ وشوقي ص ٥٠ .

(٦٧) الغربال ص ٩ .

(٦٨) الديوان في الأدب والنقد ص ٤٣ .

ونعيمة يدور في نفس الفلك فيقول ساخرًا « لقد سمعت بدرر شعرية كثيرة ، ولما عملت فيها طرف المبرد وجدتها صدفا لماعا ، وقد حدثني الكثير كما حدثتني الكتب عن « معجزات » شعرية ، ولما غحصتها وجدتها خزعات عروضية تبهر البسيط وتخدع المغفل .. » (٦٩) :

ويبدأ طه حسين نقده لقصيدة أساما — على سبيل التهكم — « الشوقية الجديدة » فيقول : « لغيري أن يمدح شوقي بلا حساب . أما أنا فلا أريد أن أمدح ولا أريد أن أذم ، وإنما أريد أن أنقد وأن أوتر القصد في هذا النقد ، وأظن أن شوقي يؤثر النقد المنصف على الحمد المسرف ، وأظن أني أجل شوقي وأكبره بالنقد أكثر من أجالي إياه بالتقريظ والثناء ، فقد شبع شوقي ثناء وتقريظا ، وأحسبه لم يشبع نقدا بعد » (٧٠) .

هكذا كانت رغبة الهجوم عندهم أقوى من نية النقد .

وطه حسين يدافع عن نفسه وربما عن زملائه أيضا فيذكر أنه يصعب الجمع بين المعاصرة والحياة ، فيقول « كذلك يعمز الأحياء عن أن ينصف بعضهم بعضا ، لأن شهوات الرضا والسخط وعواطف الحب والبغض وأهواء التعصب والتحزب تفسد عليهم أعمالهم ، فتدفعهم راضين أو كارهين إلى الغلو حيناً وإلى التقصير حيناً آخر » (٧١) .

وحجة ( المعاصرة ) هذه حجة واهية ، فهي لم تمنع كثيرا من النقاد من انصاف معاصريهم ، مثل على بن عبد العزيز الجرجاني ( ت ٣٩٢ هـ ) في كتابه « الوساطة بين المتنبي وخصومه » . وفي العصر الحديث لم تمنع المعاصرة المرصفي من الكتابة الموضوعية عن البارودي والاشادة به .

(٦٩) الغريال ص ١٤٦ .

(٧٠) حافظ وشوقي ص ٨٤ .

(٧١) المصدر السابق ص ١٥٦ .



ومما يؤكد أن حجة المعاصرة التي تذرع به طه حسين وسيلة للدفاع عن نفسه وعن زملائه واهية أيضا أن بعض هؤلاء النقاد ظل على عداوته وخصومته الفنية لشوقي إلى ما بعد وفاته بنحو ثلاثين سنة ، فالمعقاد يقول عن شوقي سنة ١٩٥٧ انه « لا شخصية هناك في قصائده ولا في رواياته ، ولا يخصه شيء من شعره اذا صرفنا النظر عن براعة المقلب وطلاوة اللفظ ونعمة الأداء » (٣) .

هذه هي الصورة التي نخرج بها من دراسة هؤلاء النقاد الأربعة ، والتي يتضح منها عدة أمور :

**الأول :** أن هؤلاء النقاد الأربعة : المعقاد — طه حسين — ميخائيل نعيمة — هيكال ، يمثلون النقد العربي الرومانسي خير تمثيل ، ويعد نقدهم في شوقي صورة مصغرة للاطار العام الذي دارت حوله قواعدهم النقدية على مستوى النظر والتطبيق .

**ثانيا :** أنهم ركزوا نقدهم حول الشعر بالدرجة الأولى فيما يتصل بشوقي ، ولم يقفوا وقفات جادة عند أعماله النثرية أو مسرحه الشعري — باستثناء « قمبوز في الميزان » للمعقاد .. التي لا تعد في تقديرى نقدا .. وانما هجوما غير مبرر على شوقي ، الذي يتهمه المعقاد فيها اتهامات بعيدة عن أى منطق .

**ثالثا :** كان نقاد شوقي هؤلاء غير موضوعيين في نقدهم وغير مجددين في كثير من نظراتهم . ولم تكن في نقدهم علاقة قوية بين النظر والتطبيق ، فقد كانوا تقدميين فيما يتصل بالماهية والوظيفة ، وسلفيين فيما يتصل بالدرس التطبيقي للشعر .

**رابعاً :** قادت النظرة الواحدية والنزعة الذاتية هؤلاء النقاد الى الكتابة في النقد بطريقة غير موضوعية بل وغير أخلاقية أحيانا . لذلك فان نقدمهم أقرب الى الانطباعية والتأثرية ، لذلك نجدهم يتفاوتون في الحكم على شوقي . وكان أكثرهم ضراوة وعداوة العقاد ثم طه حسين ثم نعيمة . . وربما كان هيكل هو الوحيد الذي تميز بالحياد والموضوعية فيهم .

**خامساً :** لقد شغل شوقي ونقاده — ان لم نقل خصومه — صفحة من صفحات التاريخ نرجو ألا تتكرر . . فليس هناك شاعر أو انسان فوق النقد ، لكن النقد يجب أن يعتصم بحياد القاضى وموضوعية العالم .

## قضية ترجمة الشعر

د. محمد عبد النعمان

كانت الترجمة — وما تزال — أشهر الوسائل العملية المتاحة للوصول الى الأعمال الأدبية في الأدب العالمي ، نظرا لأشكال الصعوبة التي تحول بين الغالبية العظمى من الناس وبين المعرفة الكافية باللغات الأجنبية . وفي البحوث والدراسات التي تتعلق بالمبادلات الأدبية ، أقدم ميادين الأدب المقارن بمعناه التقليدي — تناول الباحثون المقارنون كثيرا من القضايا التي تتصل بالترجمة . ومنها قضية الأمانة في الترجمة ، والمدى الذي يمكن للمترجم أن يصل اليه على طريق التصرف في النقل . والعوامل التي تدعو الى هذا التصرف ، كما ناقشوا دور اللغات الوسيطة في حالات الترجمة عن ترجمة ، والوجه الاجتماعي والتجاري للترجمة ، وما يمثل ذوق الجمهور في هذا الشأن من تفسير لسبب اختيار النصوص وتحديد لقيمة الترجمة واتجاهها . وفي الآونة الأخيرة تعرضوا لقضية « المفيد » و « الجميل » من جديد بعد أن طرحتها بقوة مزاحمة الترجمة الآلية — التي يقوم بها العقل الإلكتروني — للترجمة الأدبية . وكذلك دور الترجمة في لقاء الضوء على أسرار عملية الابداع الأدبي لقيامها على الفصل الحاسم بين المعنى واللفظ ، أو المضمون والتعبير . وأخيرا الترجمة الشعرية وما تستلزمه من

معرفة اللغات والنظام الايقاعي والموسيقى للثقافات المختلفة ومعرفة تشكيل التجربة الشعرية للشعوب عبر القرون والتاريخ (١) . وقد وصل الباحثون في كل ذلك الى استنتاجات الا تكن حاسمة فانها قادرة على اثارة الفكر والخيال حول المعطيات الأساسية للادب ، والتخلص نهائيا من الآثار السلبية لمقولة : « أيها المترجم ، أيها الخائن ! » هذه المقولة التي ظلت تستنزل النفي والايعاد على الترجمات ، وتردد بلا ملل ضرورة الاطلاع على النصوص في لغاتها الأصلية . ونتيجة لذلك وجدت نظرة للمترجم مؤداهما أنه مجرد صانع ماهر أو صاحب حرفة ، لا يملك في جميعه شيئا حقيقيا من الفن ، وانما يقتصر دوره على ترديد أنغام صاغها الغير . وفي أحسن الأحوال مجرد وسيط يكتب اسمه على استحياء بحروف صغيرة ، على الغلاف الداخلى للكتاب المترجم ، وفي أحيان كثيرة على الصفحة المقابلة لهذا الغلاف (٢) .

واذا كانت البحوث — في الغرب — حول القضايا التي تطرحها الترجمة قد تجاوزت بكثير مرحلة البحث عن الخيانة والأمانة ، والاجابة عن السؤال هل نترجم الشعر ؟ فمازلنا في الشرق نسمح بطرح مثل هذا السؤال ، ونفرد له أكثر من مقال . ونقول في البداية ان السؤال الذى ينبئ أن يوضع وتحشد الجهود للاجابة عليه هو كيف نترجم الشعر ؟ على أن نستعين بتجارب الآخرين في هذا الشأن الفرنسيين على سبيل المثال ، في ترجماتهم الى الفرنسية لقصائد من التركية والفارسية والعربية واليابانية والصينية والمجرية (٣) . ولن تتوفر الاجابة الرشيدة بحال الا بعد بحوث جادة ومتكاملة يتعاون فيها اللغويون والنقاد المقارنون حول الطاقات الموسيقية والايقاعية ، وعناصر تشكيل التجربة الشعرية ، في اللغات المختلفة وطرق استجابة العربية لها في ضوء امكاناتها ووسائلها الخاصة . وهذا يعنى أن السؤال حول امكانية ترجمة الشعر أصبح لا معنى له ، فان الشعر يترجم ، بل وينبئ أن يترجم ، في نثر « مصعد » أى نثر شعري لا تحكمه الأوزان والقوافي . وكل محاولة لترجمته في قالب

الشعر التقليدي ، حتى ولو تعددت الأوزان والقوافي في القصيدة الواحدة — ستكون على حساب الصورة ودقتها ، والمعاني وظلالها ، والألفاظ ومصاحباتها — في النص الأصلي . ولنحاول أن نتبع المسألة من أولها لكيلا يكون الرأي نوعاً من القفز الى انلتائج بلا مقدمات .

كان الجاحظ — فيما يبدو — صاحب أقدم قول في العربية ، بعدم إمكانية ترجمة الشعر ، وظلت كل الأقوال بعده في الموضوع لا تخرج عن كونها تحشية وتعليقا على عرارته التي تقول : « الشعر لا يستطاع أن يترجم ، ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حول تقطع نظمه ، وبطل وزنه ، وذهب حسنه ، وسقط موقع التعجب منه ، وصار كالكلام المنثور ، والكلام المنثور المبتدأ على ذلك أحسن وأوقع من المنثور الذي حول عن موزون الشعر ، ولو حولت حكمة العرب لبدل ذلك المعجز الذي هو الوزن ، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم » (٤) .

فالجاحظ يبنى حكمه على أساس من طبيعة الشعر ، باعتبار أنه تأليفات موزونة من المقاطع والأصوات والايقاعات يجري فيها استعمال مفردات شعرية معينة . ويرى أن الترجمة تأتي على هذا البنيان من القواعد ، وتفقد لغة الشعر أهم خصائصها ، وهو التكرار المنسجم والمتسق للأصوات ، الذي لا يقل في أهميته من أجل توصيل المعاني الشعرية — عن ألفاظ اللغة وكلماتها . ولا يسع الباحث إلا أن يسلم بقوة هذا الرأي ، واستناده الى أساس متين من طبيعة الشعر ، خاصة اذا تصورنا هذا الشعر في أقصى درجة من السلم التعبيري ، حيث الامتزاج الكامل بين الفكرة المجردة والقيمة التعبيرية ، مما يستحيل معه — أو يكاد — الفصل بينهما ، وهو كما نعلم أساس الترجمة . ومن الواضح

أن الاقتراب من الشعر الحديث في أحدث أشكاله ونظرياته ومثله — لن يزيد الباحث إلا إيماناً بصدق المقولة التي تستبعد امكانية الترجمة .  
والا فكيف يمكن ترجمة هذا النوع من الشعر الحديث الذي يعتمد في تأثير عن طريق الغموض وسحر اللغة واستغلال الطاقات الموسيقية في اللغة الى أقصى حد ممكن ، كما يعتمد على تدمير نظام الواقع والأنظمة المنطقية والانفعالية المألوفة . ويؤثر تعمد الاضطراب والتشويه ، وتغريب كل مألوف أو معتاد ، وإيثار التفكير الرزين المحسوب ، واستبعاد العاطفية الساذجة ، وغياب ما يسمى بشعر الالهام أو الشعر المباشر (٥) .

ان ترجمة مثل هذا الشعر التي لن تكون دقيقة بحال — ستتحصر أهميتها في أنها طريقة لفهم الشعر ، حتى بالنسبة لأبناء اللغة أنفسهم ، فقد كان الفرنسيون يلجئون عادة لفهم أشعار رامبو الى ترجمات أجنبية .  
وهي بهذا الاعتبار نوع من التحليل المعملى يتم به تقطير اكسير الشعر بصورة أكثر صفاء مما هي عند الشاعر الذي يصعب النفوذ اليه برغم اعترافاته ومسودات أشعاره (٦) .

ولا نبالغ اذا قلنا ان مقولة الشعر لا يترجم كان لها أثرها القوي في كساد ترجمة الشعر الأجنبي الى العربية ، وانصراف جهود المترجمين عن الاسهام فيها ، حتى مشارف العصور الحديثة . فقد تنبه المحدثون الى حقيقة هامة أدت الى تعديل في موقفهم من القضية . هي أن الترجمة نفسها نسبية ، وأن التفاوت بينها يجعل من الممكن افتراض الترجمة القريبة من حد الكمال ، التي يقوم بها مترجم على معرفة كاملة باللغتين . ومن هنا انتهى بهم الأمر الى قبول امكانية الترجمة ، بشرط وجود المترجم الذي يدرك عبقرية اللغة ويستطيع الوقوف على أسرارها وإيجاءاتها . ومن الانصاف أن نقرر أن أصل الفكرة يوجد أيضا لدى الجاحظ ، فهو يعمل لقصور الترجمة بتعذر وجود الناقل الذي يؤدي عن ينقل عنه في دقة ما يحس به ويكون في نفس مستواه » والترجمان لا يؤدي ما قال الحكيم ، على خصائص معانيه وحقائق مذاهبه ، ودقائق اختصاراته وخفيات حدوده ،

ولا يقدر أن يوفيه حقوقها ، ويؤدى الأمانة فيها ، ويقوم بما يلزم الوكيل ... وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها والاخبار منها على حقها وصدقها ، الا أن يكون فى العلم بمعانيها واستعمال تصرف الفاظها وتأويلات مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه » (٧) .

وفكرة مساواة المترجم للشاعر الأصلى تعنى عند الأستاذين على أدهم وعبد الحميد يونس — أن يكون المترجم نفسه شاعرا ، وأن يتقمص شخصية المترجم له . يقول الأول : « والمترجم الذى يوفق فى ترجمة الشعر لا بد أن تتوافر فيه صفتان ليس من السهل اجتماعهما ، اذ يلزم أن يكون هو نفسه شاعرا ، ومهما تكن براعة معرفته بأسرار اللغتين — فإن الترجمة لا ترتفع الى المستوى الرفيع ان لم يكن عنده ملكة الشعر . والذى يستطيع أن يؤدى ترجمة الشعر أداء مقبولا لا بد أن ينظر الأشياء بعين الشاعر الذى ينقل عنه ، أو يتقمص شخصيته ، ويشعر بعواطفه ، أى لا تعوزه الشخصية الشعرية (٨) » .

ويقول الثانى : « ومادام المترجم على بصير باللغتين — الى جانب الشعرية ، فإنه يستطيع أن ينقل المقطوعة أو المطولة نقلا أميناً كاملاً ... وقد تكون المقطوعة فى أصلها الانجلىزى أو الفرنسى مرسلة بلا قافية ، وقد تكون ثمانية الأقدام ، أو اسكندرية الايقاع ، ومع ذلك فالمترجم حر فى أن يصبها فى الوزن الطويل أو البسيط أو المتدارك مع التزام القافية بطبيعة الحال (٩) » .

ويربط العقاد فى حسم ووضوح تخلف الترجمة عن الأصل بتخلف المترجم عن الشاعر : « ان الشعر قيمة انسانية وليس بقيمة لسانية ، لأنه وجد عند كل قبيل ، وبين الناطقين بكل لسان ، فاذا جاءت القصيدة من الشعر فهم جيدة فى كل لغة . واذا ترجمت القصيدة المطبوعة لم تفقد مزية من مزاياها الشعرية الا على فرض واحد ، وهو أن المترجم لا يساوى الناظم فى نفسه وموسيقاه ، ولكنه اذا ساواه فى هذه القدرة لم تفقد

القصيدة مزية من مزاياها المطبوعة أو المصنوعة ، كما نرى في ترجمة  
فتزجير الدرباعيات الخيام (١٠) .

وهكذا جرى التسليم بمبدأ ترجمة الشعر ، وتتابعترجمات منذ  
أواخر القرن الماضي . ورأى نفر من المترجمين وجوب ترجمة الشعر  
في شعر عربي ملتزم بالأوزان التقليدية . وساعد على شيوع هذا الرأي  
أن الترجمات الأولى للأعمال الشعرية الأجنبية مضت في نفس الاتجاه .  
حتى كاد يستقر في الأذهان أن الترجمة المثلث للشعر لا تكون إلا شعرا .  
وكان سليمان البستاني في الياذة هوميروس ، ومحمد عثمان جلال في حكايات  
لا فونتين ، ووديع البستاني في رباعيات الخيام — هم الرواد الحقيقيين  
للترجمات المنظومة . فقد أثر البستاني أن يترجم الياذة شعرا عربيا  
كاملا ، إيماناً منه بأن الشعر إذا ترجم نثرا ذهب رونقه . وقد أشار  
في مقدمة الترجمة إلى العوامل التي صرفت العرب عن ترجمتها في عصور  
الترجمة الأولى (١١) .

ويذكر الأستاذ محمد عبد الغنى حسن (١٢) أن الياذة « لو كانت  
قد رزقت خليفة عربيا استطاب ذوقها وعرضت عليه أحداثها فاستحسنها —  
لما تردد في أن يكلف أحد النقلة في مملكته أو بلاطه نقلها إلى العربية  
في أي ثوب ، على أن تجدد الأجيال المتعاقبة نفسها ذلك الثوب إذا لم يكن  
ملائما » . ونحن نرى دليلا على صدق هذه الملاحظة ، من أن العربية عرفت  
الشاهنامة الفارسية — قرينة الياذة في الشهرة — في أقدم ترجمة لها  
إلى لغة أجنبية قام بها في دمشق الفتح بن علي البنداري الأصفهاني الأصل  
للكمالمعظم عيسى بن الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وانتهى منها  
سنة ٦٢١ هـ . وقد طبعت هذه الترجمة في القاهرة بتحقيق الدكتور  
عبد الوهاب عزام سنة ١٩٣٣ .

وفي الاتجاه المقابل يوجد الرأي الذي يفضل اختيار النثر في ترجمة  
الشعر ، باعتباره الأسلوب الأفضل لإخراج العمل صورة كاملة للأصل



المنقول لما في الشعر من قيود يتطلب الحفاظ عليها الانحراف عن الأصل في كثير من الأحيان . فاذا أخذنا عمل البستاني كمثال للترجمة الشعرية وجدنا أنها برغم الجهد العظيم الذي بذل فيها — لم تتجح قط في تقريب هذا الأثر اليوناني الخالد الى القارىء العربى ، وظلت أقرب الى العمل الأكاديمى الذى تنحصر أهميته في أنه يمثل معلما من معالم الحياة الأدبية . ولولا مقدمتها الحافلة التى عرضت في فترة مبكرة لكثير من قضايا الأدب والنقد — ربما لم يحس جمهور القراء العرب بوجود هذه الأحدد عشر ألف بيت من الشعر التى سماها طه حسين نظما (١٢) . وقد نعى عليها بصفة خاصة تكدر الأسماء الغربية للآلهة والأبطال فيها وسوء موقعها في النظم العربى . وعلى العكس من ذلك نجد أن الترجمة النثرية المخصصة التى قام بها فيما بعد الأستاذ درينى خشبة هى التى قربت الملحمة الأجنبية للذوق العربى ، وأوجزت للقارىء أنحاءها الشاسعة ، وأعانت على الإلمام بها وتذوق ما بها من خيال ، وجمال شعري . ودون ترجمة درينى في أناقة التعبير ، وإن كانت أبعد منها في الهدف تلك التى قامت بها في الشام السيدة عنبرة الخالدي ، وقدم لها طه حسين . وهى من ذلك النوع الذى يطلقون عليه في الغرب Vulgarisation ، وتهدف الى تبسيط الملحمة وتوصيلها الى أوسع جمهور من الناس ، ممن هم دون طبقة المثقفين . ومثال آخر يقدمه لنا مطران في ترجماته لبعض آثار شكسبير الشعرية ، لم يشأ أن ينهج فيها نهج البستاني ، وإن كان بالتأكيد أشعر منه . فقد دفعه فيما نصب احساسه بالقيود التى يمكن أن يفرضها الوزن الشعري على المعانى وظلالها الى أن يترجم هذه الآثار نثرا ، إيمانا منه بأن النثر هو الأنسب والأسلم لتأدية أسلوب في دقة أسلوب الشاعر الانجليزي الكبير . وإذا كانت ترجمته النثرية لرواية « تاجر البندقية » لم تسلم من

مزلق الحشو والزيادة والحذف والنقص — كما أوضح ذلك ميخائيل نعيمة — فمن المؤكد أن المسأخذ كانت ستتضاعف مع التزامات الشعر وقيوده لو أنه أثر اللجوء إلى الترجمة الشعرية . ثم كانت محاولة الأستاذ محمد فريد أبي حديد نقل ما كتب إلى العربية في شعر مرسل أكثر نجاحا على طريق الترجمة التي « تتقمص » روح المؤلف . فهي بوضعها في قالب الشعر اقتربت من رأى القائلين بالترجمة شعرا ، وبتجنبها الشعر العمودي وافقت هوى دعاة الترجمة نثرا حرا لا يعيق حركة النص الأصلي ولا يجور على المعاني وظلالها . وقد صرح في مقدمتها بضرورة نقل روائع الأدب الأجنبي في صورة صحيحة ينعكس فيها الأثر الأدبي الذي أبدعه شكسبير في إنتاج غنى جدير بأن يعد إضافة للأدب العربي » (١٤) .

وكانت العربية بعد ذلك على موعد مع أثر شرقي خالد هو «رباعيات الخيام» التي قدمت في عديد من الترجمات . وقد بدأ وديع البستاني بتعريبها شعرا ، ثم تعاورها من بعده ثمانية مترجمين من الشعراء ، ثم ثلاثة ناشرين (١٥) . وربما أدى النجاح الذي حققته الرباعيات في ترجماتها الشعرية ، إلى شيوع ما يشبه الظاهرة في أعمال جيل الرواد الناطقين عن الأدب الفارسي . فقد أثر الدكتور عبد الوهاب عزام والدكتور إبراهيم الشواربي أن يصطنعا الأسلوب الشعري في ترجمتهما لرسالة المشرق لحمد اقبال و « أغاني شيراز » لحافظ الشيرازي . ولا شك أن غير العارف بالأصل الفارسي سيجد في الترجمة الشعرية للأستاذين الجليلين ما يشوقه ويمتعه ، ولكن الذي يقارن الأصل بالترجمة سيدرك كم باعدت بينهما الضرورات الشعرية ، وخاصة لدى أستاذين لا يعييهما إطلاقا أنهما ليسا شاعرين متمكنين . وهذا بالطبع يقودنا إلى افتراض أن شاعرا كاملا سيكون أكثر توفيقا في مجال الترجمة الشعرية من غيره ، مع الاعتراف بالآثر السالب للقيود الشعرية على دقة الترجمة في كل الظروف .

وإذا تركنا مترجمي الأعمال الأدبية الكاملة الى مترجمي المختارات من قصائد ومقطوعات برز لنا في طليعة هؤلاء جماعة الديوان التي اتجهت بذوقها وثقافتها نحو المناهل الانجليزية . وتحتاج جهود رجالها الثلاثة **شكري والعقاد والمازني** الى دراسة كاملة مقارنة ، تتجاوز دائرة العموميات الجوفاء الى تقييم مدى التوفيق الذي أصابوه في محاولاتهم ، ومنهجهم في الانتخاب وفهمهم لخصائص الشعر التي ينبغي الاحتفاظ بها في الترجمة ، والأوزان التي اختاروها لنقل مترجماتهم . وفي إطار تأثرهم الواضح بجماعة الديوان نشط شعراء **أبولو** في نقل نماذج من الشعر الأجنبي الحديث متنوعة المصادر ، وشهدت فترة ما بين الحربين ازدهارا ملحوظا في النقل عن الأدبين الانجليزى والفرنسى . وحظيت روائع الرومانسية باهتمام خاص . فثلاثة من الشعراء يتعاقبون على ترجمة بحيرة لامرتين ، هم على محمود طه ، ونقولا فياض ، وإبراهيم ناجي ، ولكن ترجمة الزيات النثرية لها في رأى طائفة من النقاد — تتفوق على مثيلاتها الشعرية .

ومن الترجمات الشعرية ما بنشر بصحبة أصلها الأجنبي ، مما يعكس رغبة لدى أصحابها في إتاحة الفرصة للقارئ لمقابلة الأصل بالترجمة والتأكد من دقة أعمالهم ، ولا يمكن اغفال الجانب التعليمي أيضا في هذا النوع من الترجمة الثنائية ( *bilingue* ) . وقد أثنى العقاد على ترجمة « أحزان المساء » للشاعر الانجليزى روبرت بروك ١٩١٥ م ، التي كتبها شعرا مصحوبا بالأصل — الشاعر **كمال الدين الحناوى** ، وأشاد بقدرة المترجم على « نقل الشعر بشيء من التصرف في معانيه الجوهرية وتعويض الظلال الخفية بالاشباع والاطناب عند صعوبة التوافق بين تعبيرات العربية وتعبيرات روبرت بروك الانجليزية ، وهو مشهور بالخفى من الوحي (١٦) » .

وفي نفس الاتجاه ، قد يجمع بعض المترجمين بين ترجمتين شعرية ونثرية للنص ، كأنما يهدفون بذلك الى بث روح المقارنة بين الترجمتين ، والوقوف على ما بينهما من فروق . ولا شك أن استعراض النماذج الناجحة للترجمات يؤكد تفوق النثر على الشعر في الوفاء بمتطلبات النقل الأمين من

لغة الى لغة • ويدل على أن الشعر في الترجمة ينحدر بسهولة الى مستوى النظم ، الذى يلجأ الى اثقال النص بشتى أشكال الحشو والزيادة ، والخلط أحيانا بين البصور ، وتجزئة اللوحات التصويرية • وقد مضى الزمن الذى كانت المتفرقة فيه بين الشعر والنثر تتم على أساس الشكل الخارجى ، وعلى أن شاعراً جيداً هو صانع جيد للأبيات • ولكننا عندما نجد فى فقرة واحدة من نثر الراحل أحيانا أكثر مما نجد فى كل عمرة حافظ أو فى كل تاريخ دول العرب لشوقي — فأننا مضطرون الى التسليم بوجود النثر الذى يحوى من الروح الشعرى ، أحيانا ، ما لا يحويه الشعر ذو التاليفات الموزونة من المقاطع والأصوات والايقاعات •

وبالاضافة الى الدلالة القوية التى تعنيها الترجمات النثرية المتفوقة للإلياذة والكوميديا والشاهنامة والثنوى وغيرها — نستطيع أن نقدم مثالا تطبيقيا نقابل فيه بين الترجمة الشعرية والأصل • وستبين لنا هذه المقابلة أن ترجمة نثرية للنص تتصف بالدقة والوجازة والوضوح ربما فاقت ترجمة شعرية فيها الى جانب الموسيقى وجمال الايقاع قدر غير قليل من الحشو والفضول والابهام •

الترجمة الشعرية لعلى محمود طه الشاعر المشهود له بالغنائية والأداء الموسيقى • والنص هو « بيت الراعى La Maison du Berger » للشاعر الفرنسى الفريد دى فينى يقص فى ثلاثمائة وستة وثلاثين بيتا ، على شكل مقاطع سباعية الأبيات ، فتكون جملتها ثمانية وأربعين مقطعا (١٧) • ترجم الشاعر العربى منها المقاطع الثمانية الأولى شعرا ، وصرح فى سبب اختياره لها أنها المقاطع التى تتفق مع عنوان القصيدة ، وأنها « ذات موضوع طريف حافل يتكلم فيه الشاعر عن القلب

والروح والجسد وشفاء النفس الشاعرة بهذا العالم الجارح ومدنيته  
الجافية القاسية (١٨) « .

١ — اذا كان قلبك وهو يئن تحت ثقل حياتنا  
يجر نفسه ويحاول الخلاص مثل نسر جريح  
وهو يحمل مثل قلبي على جناحه المسترق  
علما بأكمله قاتلا يسحق في برود  
واذا كان لا يخفق الا وهو يدمى من جرحه الخالد  
واذا لم يعد يبصر الحب نجمه الوفي  
يضيء له وحده الأفق الغائم

#### الترجمة الشعرية :

ان يكن قلبك الشجي المعنى  
أرهقته حياته أعباء  
مثل نسر دامى الجناحين مضنى  
مستميئا يصارع الأعباء  
حاملا فوق مسترق جناحا  
مثل قلبي من يؤس هذى الحياة  
علما قاتلا سحق النواصي  
بارد الجو حالك الظلمات  
رازحا في عذابه يتلوى  
مثقلا من غوادح الأعباء  
كلما فج تحتهم تنزى  
جرحه الخالد السخين الدماء

أو يكن بات لا يرى الحب هذا الـ  
كوكب المهادي الصدوق الوغيا  
من له وحده ويجلو  
الكون في ناظريه أفقاوضيا

الخطاب في الأبيات الى المرأة التي يعنيتها ، والتي سيدعوها في نهاية  
المقاطع الثلاثة الأولى الى الفرار من المداثن الى حضن الطبيعة ، ممثلا في  
« بيت الراعي » المتحرك على عجلتين ، والذي ينقله صاحبه تبعا لمنازل  
الغيث والكلأ :

والأبيات في النص الأصلي تعرض صورة لعالم قدرى قاس يسحق  
في برود وبلا انفعال ، ولكن الترجمة الشعرية تتحدث عن عالم سحق  
النواحي ، بارد الجو ، حالك الظلمات : فهي تنقل « البرودة » المعنوية  
الى برودة الجو ، وما دامت هناك برودة ، فلتنضم اليها الظلمة الحالكة ،  
لتتكامل عناصر الصورة التقليدية والتعبير في الأصل يقرن خفوق القلب  
بالتنزي والادماء ، ففي كل خفقة قلب دفقة دماء ، مما يوحي بأن الحياة  
والألم مقترنان ، ولكن الترجمة تهمل هذا المعنى الدقيق ، وتلجأ الى  
المرادف والمكرر لتكملة البيت : فالقلب الذي يئن يصبح الشجي المعنى ،  
والجرح الخالد يصبح جرحه الخالد السخين الدماء والنجم الوفي يتحول  
الى النجم الصدوق الوفي •

واذا كانت الترجمة الشعرية قد نقلت بأمانة صورة النسر الجريح  
الذي يتحامل على نفسه في ألم وكبرياء — فانها لم تسجل مثل هذا النجاح  
في نقل صورة السجين المحكوم عليه بالعمل على ظهر سفينة ، يشارك  
رفاقه السجناء مهمة تسييرها بالمجاديف :

٢ — واذا كانت نفسك تضطرب في سلاسلها كتفسي  
وقد ملت طعام سجنها من كريات الخبز المر •

فوق سفينتها مكرمة فتركت المجداف يسقط  
وانحنت بوجهها الشاحب على الماء تبكى  
وبينا هى تبحث بين الأمواج عن طريق مجهول  
اذ بها ترى وهى تنتفض من البكاء — على منكبها العارى  
الحرف الذى كتبه المجتمع بالحديد ( الحمى ) •

#### الترجمة الشعرية :

أو تكن روحك السجينة عافت  
ذلك الخبز فى الحياة طلابا  
هو زاد الأسير فى القيد باتت  
نفسه من موارد الحثف قابا (١٩)  
يتلقاه مكرها بيديه  
ملقيا من يمينه المجدافا  
وهو يحنى للبحر شاحب وجهه  
بينما يندب الحياة اعتسافا  
وهو بينا يقتاف فى الهدار  
منفذا بين موجسه للفرار  
اذ يرى فوق منكب منه عار  
وصمة الذل صورت بالنار

فقد حذفت الترجمة الشعرية كلمة السفينة galère ، وهى أساسية  
فى رسم الصورة ، لأنها — كما أشرنا — مستمدة من العمل بالتجديف  
على سفن الدولة للحرب أو التجارة ، يسخر للقيام به عادة الأرقاء والمذنبون  
المحكوم عليهم • والسجين المسخر يعاف طعامه الذى يلقى اليه فى ازدراء  
على شكل كريات من الخبز غير الناضج ، وهو فى محنته يبكى وينحنى على

الماء كأنما يبحث عن طريق الخلاص بين الأمواج ، ولكنه لا يلمح في  
مرآة الماء الا انعكاس ميم الرق على كتفه العارى : والشاعر يسميه في  
ابهام موح : « الحرف الاجتماعى مكتوبا بالحديد » . وفيه  
الاشارة الى قسوة المجتمع ومسئوليته في نفس الوقت . ولكن الترجمة  
تغفل الاشارة الى المجتمع ، وتزيل الخفاء الموحى في العبارة ، وتصرح :  
« وصمة الذل صورت بالنار » . وفي المقابل تختفى من الترجمة بعض  
الكلمات المحددة ذات الصبغة الواقعية ، لتحل محلها كلمات عامة خالية من  
الايحاء : « كريات الخبز المر » تصبح « ذلك الخبز » وفكرة اضطراب  
الأسير في السلاسل يحل محلها فكرة الاشراف على الموت : باتت نفسه  
من موارد الحثف قابلا » .

٣ — واذا كان جسدك المضطرب بالعواطف الغامضة  
يضطرب للنظرات تصيبه فيخجل ويتحير  
واذا كان يبحث لجماله عن مكان قصى  
يحجبه فيه جيدا عن عين الفضولى الغريب  
واذا كانت ثفتاك تجفان على سم الكذب  
واذا كانت جبهتك الجميلة تحمر في خفر لأنه مر في خيالك  
صورة لمجهول ذى عهر يراك ويسمك

#### الترجمة الشعرية :

أو يكن جسدك الحيى عرته  
هزة من عواطف كامنات  
بعد ما مل عالما أرهقته  
في حماء جوارح النظرات  
باحثا في قصى تلك الحزون  
ليدارى جماله الفتان



عن مكان من العيون مصون  
فيه يحمى جلاله أن يهان  
أو تكن منك عافت الشفتان  
كاذب القول تستقيه سمما  
أو يكن قد تورّد الخدان  
خجلا من رؤى ملثن أثاما

في هذا المقطع تقترب الترجمة بوضوح من الأصل ، ولعل السبب أن الشاعر يتحدث هنا عن معنى إنساني عام ، يمكن أن تتلاقى الأذواق في التعبير عنه ، ويضعف في تناوله المعجم التقليدي لدى المترجم . ومع ذلك لا نعدم أن نجد أمثلة للجوء الترجمة للتعميم بدل التحديد والتشخيص ، فهي تتحدث عن صون جلال الجمال من المهانة ، بدل « حفظ الجمال عن عين الفضولي والغريب » والنص يتحدث عن « تورّد الجبهة خجلا لمجرد أن مر على خاطر صورة لجهول غير ذي طهر » ، بينما تذكر الترجمة « تورّد الخدين خجلا من رؤى ملثن أثاما » .

٤ — فارحلى بشجاعة واتركى المدائن كلها  
ولا تغبرى بعد اليوم قدميك بتراب طرقاتها  
ومن فوق قمة أفكارنا انظري الى المدن المسترقة  
كأنها صخور الرق الانساني القاتلة  
فالغابات الواسعة والحقول مراتع فسيحة  
حرة كالبحر الذي يحيط بالجزر المعتمنة  
امشي بين الحقول وزهرة في يدك

**الترجمة الشعرية :**

فاهجرى المدن وارحلى لا يسمك  
ذل عيشن فيهن غير طليق  
ارحلى الآن لا ينل قدميك  
دنس من غبار هذا الطريق (٣٠)  
أشرقى من سماء فكرك حيناً  
وانظريها في ذلة واسار  
نصبت للخالق المرحمين  
كصخور قدت من الأقدار  
وانظري للحقول والغابات  
حرة طلاقة كهذا البحر  
حول تلك الجزائر المعتمات  
ولتكن في يديك طاقة زهر

ومرة أخرى لم توفق الترجمة الشعرية — برغم جودة الصياغة — في نقل أبعاد الصورة التي يقترح الشاعر على صديقه أن تتأملها من عل للمدن الذليلة انها صورة الصخور التي حكم على الأسارى أن يقطعوها ويحملوها ، غيى بهذا المعنى قدرهم القاتل ، الذى يشهد مصارعهم . وفى نهاية المقطع تصرف يسير ولكنه لا يخلو من دلالة : النص يتحدث عن « زهرة فى يدك » بها يتم جمال الصورة وجلالها ، ولكن الترجمة تؤثر « طاقة زهر فى يديك » أثارة من تراث يرى المبالغة مستحبة فى الشعر !

• — الطبيعة تنتظرك فى صمت متبئل :

العشب يرفع الى قدميك سحبه عند المساء  
وزغرة وداع الشمس للأرض

( م ١٢ — دراسات )

تهز الزنابق الجميلة كأنها المباخر  
والغابة تحجب أعمدتها البعيدة  
والجبل يحتجب ، وعلى الأمواج الشاحبة  
مد الصفاف مهوده ذات الطهر والنقاء •

**الترجمة الشعرية :**

تجددين الطبيعة الآن منك  
في انتظار رهيبية الإصغاء  
والثرى مرسلا على قدميك  
من تعايشيه سحاب المساء  
وإذا الأرض من غروب الشمس  
رنحتها تنهدات الوداع  
وإذا هذه الزنابق تسمى  
وهي تهتز بلأريج المضاع  
واختفى في فضائه الجبل الناء  
ئى ومدت معابد الصفاف  
ناصلات الألوان في صفحة الما  
• غصونا نقيية الأفواف

قد يبدو المتصرف في ترجمة هذا المقطع غير ذى خطر ، ولكنه في رأينا يمس بعض الدقائق التي حرص عليها النص الفرنسى • فالصورة هنا كلية تقدم الطبيعة في شكل المعبد الكبير الذى تضوع منه رائحة الصمت والطهر والبخور : فالعشب يقدم الى قدمى صاحبة الشاعر ، عند حلول المساء ، بساطه الندى في لون السحاب ، وزهرة الشمس تهز الزنابق كأنها « المباخر » يملأ أريجها المكان ، وأشجار الغابة التي تشبه الأعمدة

تبدو باهتة من بعيد ، بينما يبسط الصفصاف فروع الممتدة على صفحة الماء ، كأنها المهود التي لم تمسها الجسوم — فهي تحتفظ بنقاؤها وطهرها •  
وقد حذفت الترجمة تشبيه زهرات السوسن بالمباخر ، وهو عنصر أساسى فى تكملة عناصر الصورة •

٦ — والشفق الحبيب ينام فى الوادى  
على عشب الزمرد وذهب الحشائش  
تحت أعواد القصب الحبية حول النبع المنعزل  
وتحت الغاب العالم الذى يضطرب للافق  
ويهتر وهو يختفى بين العناقيد البرية  
ويلقى معطفه الأثهب على ضفاف الشيطان  
مواربا ( باب ) السجن لزهرات الليل

#### الترجمة الشعرية :

وتهادى هنالك الشفق العا  
نى ليلقى وساده فى الوادى  
فوق عشب من الزمرد فتا  
ن وعشب مذهب الأبراد (٣)  
تحت هذى الجذوع مستحيات  
حيث هذا النبع الفريد النائى  
بين هذى الخمائل الحالمات  
وهى تهتز رعدة فى الفضاء  
حيث يسرى مستخفيا فى حجب  
لائذا بالكروم مثل الظل

ملقيا في الفدير شاهب ثوبه

فاتصا في المساء سجن الليل

وهنا أيضا تتجج الترجمة في الاقتراب بشدة من الأصل ، وربما رجع ذلك في جزء منه الى طرافة الصورة التي رسمها النص للشفق ، مما ساعد على تتبعها في دقة واهتمام ، فالشفق ينام في الوادى متواسد العشب في لون الزمرد والحشائش في لون الذهب وتحت أعواد الغاب النابتة في بنع الماء المنعزل . ولكن الترجمة مع ذلك تستبدل « هذى الجذوع » بـ « أعواد الغاب » ، وتلقى في الغدير بالثوب ، لا على ضفاف الشيطان كما يقول النص ، وتحذف « زهرات الليل » السجينة ، والمراد بها النجوم .

٧ — هناك على جبلى شجرة كثة من أشجار الخلنج

حيث تجد خطا المصيد صعوبة في التوغل

ترفع رأسها في شموخ فوق جباهنا

وهي تحمى في الليل الراعى والغريب

تعالى أخبىء فيها الحب وخطيئتك المقدسة

وإذا كان العشب يهتز في اضطراب أو ليس عاليا بما فيه الكفاية

فانى أسوق اليك هناك بيت الراعى

**الترجمة الشعرية :**

فوق طودى نبت كثيف تصامى

خطوات المصيد عند الدبيب

عاليا عن جباهنا يتسامى

وهو مئوى الراعى ومأوى الغريب

فتعالى هنا نجدد ذماما  
ونخبى خطيئة وغراما  
قدست من خطيئة لا أثاما  
قد دفعنا لفعلها الهاما  
واذا كان ذلك العشب خفضا  
وهو يهتر هزة المرتعاع  
فتعالى انى أدمرج أرضا  
لك تحت الظلام بيت الراعى

وهناك كذلك يترجم كلمة شجرة الخلنج ، اسم لنوع محدد من  
الأشجار بالنبت الكثيف ، وتفرض القافية في البيتين الأخيرين نوعا من  
الايجاز المخل « اذا كان ذلك العشب خفضا » يريد اذا لم يكن مرتفعا  
يكفى لأن يسترك !

٨ - يسير في هدوء بعجلاته الأربع  
ولا يجاوز علو سقفه جبهتك وعينيك  
لون المرجان ولون خديك  
يصبغان العربة الليلية ومحاور عجلاتها الصامتة  
معطرة المدخل ، والمضجع فيها فسيح معتم  
هناك بين الزهور ، وفي الظلال  
سنجد لشعورنا مخدعا هادئا لشعورنا المتشابكة

#### الترجمة الشعرية :

هو بيت يسرى على عجالات  
سمت عينيك سقفه المزدان

عاطر الباب معتم الرحبات  
مثل خديك لونه المرجان  
فيه ظل وفيه زهر نضير  
بينها خلوة لنا وتدان  
مخدع صامت الفراش وثير  
يلتقى فيه شعرنا في حنان (٣)

ونصل الآن الى نهاية الجزء الذي اختاره الشاعر على محمود طه  
للترجمة ، ويعد في الواقع المقدمة « لببيت الراعي » أكمل أعمال الفريد  
دي فيني . وقد انطلق فيها بعد هذه المقاطع الثمانية الى آفاق شتى من  
الحديث عن الحوار الأصم مع القدر والدعوة الى مواجهته بالحب والتضامن  
الانسانى ، وجنابة الحضارة المادية على المعانى الانسانية ، وصلاحيه  
الشعر لتناول مشكلات الحضارة ، وامتهان الشاعر لرسالته بدخوله معترك  
السياسة والخطابة ... ويعد المقطع الأخير من هذه المطولة في رأى النقاد -  
من أجمل ما في الفرنسية ايقاعا وانسجاما . ومع الملاحظات التى أبديناها  
على الترجمة التى قام بها واحد من أكفأ شعرائنا الغنائيين - لا مفر من  
الاعتراف بأنها نموذج جيد للتوفيق بين أمانة النقل والتعريب ، خاصة  
وأن العبارات فى النص كما قال المترجم تحتل الكثير من التأويل ، والأخيلة  
متشعبة يذهب فيها الفكر بعيدا (٣) . والذى نخلص اليه فى النهاية هو :

أن المعنى فى الشعر ليس معنى نثرىا حرفيا يمكن الاحاطة به عن  
طريق قراءة سطحية تقوم بها العين وحدها ، وإنما هو الأثر الكلى  
لل كلمات مجتمعة ، بالنظام الذى رتبت به - على الأذن والعقل والعواطف ،  
بكل أصواتها وإيقاعاتها وعلاقاتها ونغماتها .

وأنه من حيث المبدأ لا يمكن التعبير عن المعنى فى الشعر الحقيقى  
الا بكلماته نفسها ، ولا يمكن تغيير الكلمات بدون تغيير المعنى .

ومع ذلك لابد من التسليم بحقيقة التواصل بين الآداب واللغات عن طريق الترجمة ، ولا مفر للشعر من الخضوع لقانونها .

ولكن ترجمة الشعر لن تكون في الحقيقة إعادة وضع للمعنى القديم في ثوب جديد ، بل انها نتاج جديد ، شئ ما يشبه القصيدة ، أشبه بها في المعنى منه في الشكل (٣٦) ، وبمقدار اقترابه منها يكون مبلغ الترجمة من الدقة والأمانة .

وتتفاوت درجات هذا الاقتراب بحسب كفاية المترجم وتعاطفه مع العمل المترجم ، وتوزعه بين الشعور بذاتيته وبين الخضوع للنص ، أعم من أن تكون ترجمته في أسلوب شعري أو نثري .

ليست الترجمة الشعرية بالضرورة أليق بترجمة الشعر ، وليس معنى هذا الدعوة الى نبذها ، ونرى أن يقتصر دورها على استلهاام النص الأجنبي واستهدائه من بعيد ، لا ترجمته عن قرب ، لأن هناك نوعا من التناقض المنطقي بين الشعر في ذاتيته والترجمة في موضوعيتها .

ثم انه لا جدال في قيمة الترجمة الشعرية المصحوبة بالأصل ، فهما — اذ يكمل أحدهما الآخر — يقدمان الفرصة الكاملة للمقارنة والمعرفة وتذوق النص .

واذا كانت الترجمة النثرية تقدم لأمانتها ودقتها ضمانات أكثر — فانها لا يمكن أن تقدم البديل المطلق للأصل أو ترجمته الشعرية ، فالأدب في حاجة الى اجتماع الترجمتين للأثر الفريدة في الآداب الأخرى ، بل الى تعدد الترجمات أحيانا للأثر الواحد .



## المراجع

- (١) أمينة رشيد : الأدب المقارن والدراسات المعاصرة لنظرية الأدب ،  
نصول ٣/٣ يونية ١٩٨٣ ص ٥٦ .
- (٢) George Mounin, Les problèmes théoriques de la traduction.  
المشكلات النظرية للترجمة  
Gallimard 1963.
- (٣) Colloque sur la Traduction Poétique, Gallimard, Paris 1978.  
ندوة عن الترجمة الشعرية
- (٤) مقدمة كتاب الحيوان .
- (٥) عبد الغفار مكاوي : ثورة الشعر الحديث من بودلير الى المعاصر  
الحاضر ، الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٢ ص ١٣ .
- (٦) Cl. Pichois et A. M. Rousseau. La Littérature Comparée,  
p. 163 Paris 1967.  
الأدب المقارن
- (٧) مقدمة الحيوان .
- (٨) مجلة قافلة الزيت - أغسطس ١٩٦٤ ، نقلا عن محمد عبد الفتى حسن  
( من الترجمة ) - الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة ١٩٦٦ - وفكرة  
تتمسح روح المؤلف وفكره وأحاسيسه ترجع الى وصف ثوبتهور للترجمة بأنها  
نوع من تناسخ الأرواح - انظر ثورة الشعر ص ٢٤ .
- (٩) عبد الحميد يونس : من ترجمة الشعر - مجلة الرسالة ٢١  
يناير ١٩٦٥ .
- (١٠) مجلة الكتاب - أكتوبر ١٩٤٧ .
- (١٢) من الترجمة ص ١٠٨ .
- (١٣) من مقدمته لترجمة السيدة عنبدة الخالدي للاباذة ، عن المصدر  
السابق ص ١١٦ .
- (١٤) انظر تعليق محمد عبد الفتى حسن على الترجمة : مجلة « بريد  
الطبوعات الحديثة » أبريل ١٩٥٩ .

(١٥) الشعراء هم : محمد السباعي ، السيد محمد الهاشمي ، جميل صدقي الزهاوي ، عبد الحق ، افضل ، أحمد زكي أبو شادي ، أحمد رامى ، أحمد الصافي النجفي ، إبراهيم العريض ، والناترون أحمد حامد الصراف ، توفيق مفرج ، أبو النصر مبشر الطرازي — انظر للاخير كشف اللثام عن رباعيات الخيام — دار الكتب العربى — القاهرة ص ٩٤ — ٩٧ .

(١٦) من الترجمة ص ٢١ ، وانظر من الترجمات الحديثة : روائع من الشعر الانجليزى ، ترجمة وتقديم زاهر غبريال . الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩ .

(١٧) انظر ديوانه .

Alfred de Vigny. Poèmes, éd. U.G.E, Paris 1966 p. 213.

(١٨) على محمود طه : ارواح شاردة ، مكتبة عيسى البابى الحلبي ص ٦٨

(١٩) المصدر السابق ص ٦٩ .

(٢٠) المصدر نفسه ص ٧٠ .

(٢١) المصدر نفسه ص ٧١ .

(٢٢) المصدر نفسه ص ٧٢ .

(٢٣) المصدر نفسه ص ٦٨ .

C. Sansom. The World of Poetry ed., Phonix House, London  
1959 p. 198.

(٢٤)

عالم الشعر

محتوى الجزء الأول  
من  
«دراسات عربية وإسلامية»

- \* قراءة في الترجمة العبرية لمعاني القرآن الكريم د . عبد الرحمن عوف
- \* من قضايا المنهج في علم الكلام د . حسن محمود الشافعى
- \* المضاربة بمال الوديعة أو القرض في الفقه الإسلامى د . أحمد يوسف سليمان
- \* مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية أ . د . مصطفى حلمى
- \* التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الاندلسى د . حامد طاهر
- \* دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية في مجال التعليم أ . د . السيد بدوى
- \* فاعلية المعنى النحوى في بناء الشعر د . محمد حماسة عبد اللطيف
- \* الواقعية ما هي ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة أ . د . حمدي السكوت
- \* قضية التأثير العربى على شعراء التروبادور د . أحمد درويش

### فهرس الجزء الثانى

٣	تقديم الجزء الثانى
٤	خطة السلسلة
٧	مفهوم التطور فى الفكر العربى
	د . محفوظ عزام
٢٦	تحليل ظاهرة الحسد عند المحاسبى
	د . حامد طاهر
٤٤	التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر
	د . د . محمد بلتاجى
٥٧	تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها
	د . أحمد طاهر حسنين
٩٠	تعدد أوجه الاعراب فى الجملة القرآنية
	د . محمد حماسة عبد اللطيف
١٠٢	تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى — بلاشير — ترجمة
	د . أحمد درويش
١١٧	المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة
	د . د . محمد فتوح أحمد
١٣٣	موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى
	د . د . طه وادى
١٦٢	قضية ترجمة الشعر
	د . د . رجاء عبد المنعم جبر
١٨٦	محتوى الجزء الأول من « دراسات عربية وإسلامية »

رقم الايداع ١٩٢٩ لسنة ١٩٨٤  
مطابع سجل العرب